

LA FIGURE DU ṚṣI DANS LA LITTÉRATURE VÉDIQUE

GIACOMO BENEDETTI

§1. *Introduction : le Ṛṣi dans le Ṛgveda*

Dans la civilisation indienne ancienne, la figure du Ṛṣi est un des fondements du système culturel et religieux : c'est le révélateur des sacrés *mántra*- du Veda, l'ancêtre mythique des grandes lignées brahmaniques, un intermédiaire entre les hommes communs et les dieux, souvent il a aussi des connotations cosmogoniques, comme on verra dans la présente enquête.

Dans le Ṛgveda, le terme *ṛṣi*- a déjà une aura de sacralité et d'ancienneté : on parle souvent des *pū́rva ṛṣayah* 'anciens (ou premiers) Ṛṣi' comme des modèles originels de vertu, de poésie et de rituel, et comme les hommes les plus proches des dieux, les premiers sacrificateurs et récitateurs d'hymnes.¹ Ce sont les *pitáraḥ*, les Pères, les ancêtres trépassés, qui sont invoqués au sacrifice, et qui ont établi le lien de protection avec les dieux, garantie de leur secours présent.

Ces anciens Ṛṣis trouvent leur groupement typique dans la formule *saptá ṛṣayah*, les 'sept Ṛṣis' qui, dans le Ṛgveda, est présente seulement dans les *maṇḍala* IV, IX et X, qui sont réputés plus récents, et qui apparaîtra souvent dans la littérature védique successive et dans l'épopée, aussi avec les dénominations des membres. Ce groupement peut être lié au groupement des 'sept officiants de l'oblation' (*hóṭṛ*-),

¹ V. pour exemple ṚV I.1.2, I.179.2, IV.50.1, IX.96.11, X.66.14, X.130.6 e 7, X.154.5.

aussi présent dans le Ṛgveda, ou à sept lignées, mais, à toute fin, il est un symbole des premiers Ṛṣis (souvent avec une fonction cosmogonique), fondé sur la valeur de perfection évoquée par le nombre sept.

L'étymologie de *ṛṣi-* est assez controversée : le dictionnaire étymologique de Mayrhofer², dans la première édition, compare l'allemand *rasen* 'être furieux', le lituanien *aršùs* 'violent, enflammé', l'arménien *her* 'colère', pour indiquer le champ sémantique de la fureur extatique. Dans la nouvelle édition, il admet que le concept étymologique du terme n'est pas reconnaissable avec certitude, et il met au premier plan la comparaison avec l'avestique *ərəšiš*, qu'il traduit 'Gottesbegeistert', donc il reste dans le champ de l'extase, plus précisément de l'enthousiasme religieux.

Jan Gonda, dans *The Vision of the Vedic Poets*, suit cette étymologie, tandis que Hermann Grassmann, le curateur du *Wörterbuch zum Rigveda*, se fonde sur le verbe indien *ṛṣ-/arṣ-*, auquel il donne le sens de 'se mouvoir vite, couler, faire couler', et que – observe-t-il – on trouve souvent avec le préverbe *abhi-*, et l'objet *susṭutīm* ('bel hymne'), dans le sens de 'faire couler, répandre le bel hymne envers (le dieux)' ; donc, il explique ainsi la signification de *ṛṣi-* : 'der Sänger, als der Lieder ergiessende' ('le chantre, comme celui qui répand les chants').

² V. bibliographie; v. aussi le dictionnaire de J. Pokorny, pour la racine *ere-s-*, traduite par 'fließen, von lebhafter Bewegung überhaupt, auch, umherirren' et 'aufgebracht, aufgeregt sein'.

Une opinion similaire, mais plus précise et articulée, est celle de Tatiana Elizarenkova, qui, dans l'introduction du son *Language and style of the vedic Ṛṣis*, observe que le verbe *arṣ-* est attesté pour la plupart dans le neuvième livre du Ṛgveda, le livre du *soma*, la boisson sacrée utilisée dans les sacrifices solennels et capable de stimuler l'inspiration poétique. Le verbe indique donc surtout l'écoulement du *soma* dans le contexte rituel, et cet écoulement peut être assimilé à l'effusion de la parole poétique, laquelle, comme le *soma* doit être purifié par le crible, doit être purifiée par le cœur et l'esprit (*hṛdā mānasā*), avant d'être offerte aux dieux en forme d'hymne. Son hypothèse est ainsi formulée : "The ritual orientation of the verb *arṣ-* could give rise to the nominal derivative *ṛṣi-* with its complex semantics: a participant in a rite who drinks the sacrificial liquid and pours out praises in the form of a hymn." La figure désignée par le terme *ṛṣi-* est donc, pour la savante russe, essentiellement un officiant du rite du *soma* et un récitant d'hymnes.

À côté du terme *ṛṣi-*, il y a des mots semblables, c'est-à-dire *kaví-* et *vīpra-*: le premier avec le sens de 'savant, voyant' (puisqu'il dérive de la racine indo-européenne **keu-*³, qui indique la perception, la prise de conscience), une épithète fréquente des poètes-prêtres védiques, le deuxième traduisible comme 'inspiré'⁴, de la racine *vip-*, 'trembler', dans le sens de tremblement de l'extase, mot que nous trouvons aussi

³ V. Gonda 1963, p. 43.

⁴ V. Gonda 1963, p. 39.

dans la formule *saptá víprāḥ* ou *víprāsaḥ*⁵, qui semble une forme plus ancienne que *saptá řṣayah*, parce qu'elle est aussi dans les *maṇḍala* III et VI du Ṛgveda.

C'est significatif le rapport entre *řṣi-* et *vípra-*, que nous pouvons observer par deux expressions du Ṛgveda ; la première est dans IX.96.6b, où nous trouvons le dieu Soma désigné comme *řṣir víprāṇām*, donc le Ṛṣi excelle entre les *vípra-*; la deuxième, avec le même sens, est dans VIII.3.14b, avec l'interrogation : *řṣiḥ kó vípra ohate* « Quel *vípra-* peut se regarder comme un Ṛṣi ? ». Cela suggère que le *vípra-* soit le nom d'une catégorie générale de poètes-prêtres, tandis que *řṣi-* désigne une personne douée d'une particulière excellence et puissance spirituelle.

Tous ces termes s'appliquent à la figure centrale de la culture védique, figure complexe que nous pouvons résumer avec quatre caractères qui la structurent :

- 1) le rôle dans le rite sacrificiel, en particulier celui du *soma*, donc une fonction sacerdotale ;
- 2) la création poétique, la composition d'hymnes de louange et de prière adressés aux dieux, donc le fort lien avec la Parole sacrée ;
- 3) l'inspiration et la voyance, liées aussi au *soma*, traits que nous pouvons voir comme chamaniques⁶ ;

⁵ Nous trouvons cette forme souvent dans le mythe de la découverte des vaches-aurores enfermées dans la caverne de Vala, où les *saptá víprāḥ* sont les protagonistes, appelés aussi *āṅgirasah*.

- 4) le lien avec le Ṛta, l'Ordre cosmique et rituel, la Vérité sacrée, et avec le *tāpas*-, l'ascèse-ardeur, un autre trait qui rappelle les pratiques du chaman⁷.

Telle est la figure du Ṛṣi qui émerge du Ṛgveda, d'après l'enquête que nous avons entreprise pour notre thèse de maîtrise, en analysant beaucoup d'attestations des hymnes. Le but du présent travail est voir comment cette figure est interprétée après le Ṛgveda dans le reste de la littérature védique, y compris les Upaniṣad, en analysant les diverses attestations du terme *ṛṣi*- dans les textes choisis comme représentatifs de différents milieux et phases de la culture indienne de cette époque qui occupe une période entre la fin du deuxième et le milieu du premier millénaire avant Jésus-Christ.

§2. Le Ṛṣi dans l'Atharvaveda

L'Atharvaveda Saṃhitā⁸ est le quatrième Veda, accepté dans la tradition orthodoxe avec des hésitations⁹, pour son contenu magique et

⁶ Les analogies qui apparaissent avec le monde des chamans de l'Asie centrale peuvent dériver d'une proto-culture commune ou de contacts entre les deux cultures dans une époque reculée, parce que nous avons aussi d'autres traits communs entre les peuples altaïques et la culture védique : la culture pastorale, le sacrifice du cheval, l'importance du Grand Dieu céleste, la présence des 'fils' ou 'messagers' du Ciel, le rôle secondaire des déesses, le culte du feu comme divinité omnisciente, l'utilisation du poteau sacrificiel, l'importance des nombres sept, neuf et seize. V. Eliade 1988, pp. 28-29, 298-303 et 401-446.

⁷ V. Eliade 1988, pp. 437-9 et 504-7, à propos de la 'chaleur magique' dans le chamanisme, comparé aussi au *tāpas*- indien.

⁸ Le nom plus ancien de ce recueil, présent dans AV. X.7.20 et MBh. XII.322.37, et aussi dans les manuscrits atharvaniques, est *atharvāṅgirasah*, composé des deux catégories des prêtres du feu liés à cet œuvre, les Atharvan et les Aṅgiras (v. n. 31).

donc plutôt étranger à la culture religieuse. Mais les hymnes sapientiels sur le principe universel, et la présence de quelques hymnes directement référés aux brahmanes ont ramené ce recueil dans l'ensemble des textes védiques. La figure du Ṛṣi, l'auteur ou révélateur des hymnes du Ṛgveda, le point de référence de la tradition védique, apparaît souvent dans l'Atharvaveda, mais d'une manière un peu différente : dans les hymnes magiques, le Ṛṣi est une des entités invoquées pour le succès du but recherché, la grandeur et le pouvoir des anciens Ṛṣis semblent augmentés, par l'accentuation de leur rôle créateur, et en général le Ṛṣi semble une figure du passé mythique, l'ancêtre trépassé des brahmanes actuels, qui ne se définissent plus *ṛṣi-*, mais *ārṣeyá-*, 'descendants des Ṛṣis'.

Pour voir les caractères des Ṛṣis dans ce texte, nous pouvons commencer par un hymne dédié à la Sapience, dite *medhā-* (mot qu'on traduit aussi 'intelligence, pouvoir mental'), le VI.108, où il y a beaucoup d'attestation du terme *ṛṣi-*. Dans la deuxième strophe, nous lisons :

*medhām ahaṃ prathamām brahmaṇvatīm brahmajūtām ṛṣiṣṭutām /
prapītām brahmacāribhir devānām avase huve*

Les deux autres dénominations sont *bhṛgvāṅgirasah* et *brahmaveda*, cette dernière pour l'importance du principe du *brāhmaṇ-*, ou puisque ce recueil a été destiné au *brahmán-*, le superviseur des rites (v. C. Orlandi e S. Sani 1992, pp. 10-11). Les citations du texte védique sont tirées de la recension Śaunaka.

⁹ Comme c'est connu, le groupement classique est celui des trois Veda : Ṛgveda, Yajurveda et Sāmaveda.

«(J'invoque) la Sapience comme première, accompagnée au *brahman*, incitée par le *brahman*, louée par les Ṛṣis, gonflée par les étudiants du Veda, pour la protection des dieux je l'invoque. »

Ici nous voyons les Ṛṣis comme louangeurs de la Sapience : leur louange est identifiable avec le *bráhman*-, qui en ce cas est la prière douée de pouvoir spirituel. Donc, nous avons le Ṛṣi dans sa fonction de poète sapientiel, de réciteur de la Parole sacrée.

Dans la troisième strophe, nous voyons les Ṛṣis comme connaisseurs de la Sapience :

yāṃ medhām ṛbhavo vidur yāṃ medhām asurā viduḥ /
ṛṣayo bhadraṃ medhām yāṃ vidus tāṃ mayyā veśayāmasi

« Cette Sapience que les Ṛbhus ont connue, cette Sapience que les Asuras ont connue, cette vaste Sapience que les Ṛṣis ont connue, nous la faisons entrer en moi. »

Les Ṛṣis sont ici approchés aux Ṛbhus, les artisans divins, et aux Asuras, qui dans le Ṛgveda sont des divinités comme Varuṇa, Mitra, Indra et Agni, mais aussi des démons¹⁰, et qui dans la tradition postérieure sont les antagonistes des dieux. Ils apparaissent ainsi comme une catégorie d'êtres surnaturels, doués d'une connaissance

¹⁰ Souvent on trouve l'épithète *ásura*- utilisée pour adresser les quatre dieux mentionnés, mais il y a aussi l'épithète *asurahán* 'tueur des Asuras', analogue à *vṛtrahán* ou *rakṣohán*, pour exemple dans ṚV. X.170.2, et l'utilisation du terme en sens négatif en VIII.96.9 ou X.157.4.

privilegiée et mystérieuse ; mais ils sont aussi les ancêtres, donc celui qui récite cet hymne peut espérer recevoir leur savoir ou pouvoir mental.

Dans la quatrième strophe, il y a une autre référence aux Ṛṣis :

*yām ṛṣayo bhūtakṛto medhām medhāvino viduḥ /
tayā mām adya medhayāgne medhāvinam kṛṇu*

« Cette Sapience que les Ṛṣis créateurs des êtres, savants, ont connu, par cette Sapience aujourd’hui, ô Agni, rends-moi savant ! »

Ici on réaffirme la qualité de sapience (que nous avons trouvé aussi dans le Ṛgveda, et qui sera accentuée dans l’identification traditionnelle Ṛṣi = voyant), et aussi le lien entre le savoir des anciens Ṛṣis et celui que l’auteur de l’hymne veut renouveler dans le présent. Mais nous trouvons aussi une épithète inconnue du Ṛgveda : *bhūtakṛt-* ‘créateur des êtres’, qui est commun avec *ṛṣi-* dans l’Atharvaveda. Il y a une anticipation de ce mot dans ṚV. X.82.4, dans un hymne cosmogonique consacré à Viśvakarman, le ‘créateur de tout’, où on dit :

ṛṣayaḥ pūrve... yé bhūtāni samākṛṇvann imāni « Les premières Ṛṣis... qui façonnaient ces êtres »

C’est sûrement un hymne tardif, mais c’est le développement de la fonction cosmogonique des Ṛṣis dont nous avons des allusions dans

d'autres lieux du Ṛgveda¹¹, et qui aboutit à la conception des 10 Prajāpatis ou Maharshis. Cette conception est exprimée dans les Lois de Manu (I.34), dans le Mahābhārata, et le Viṣṇupurāṇa : ce sont dix personnages créés par Brahmā ou par Manu Svāyambhuva pour la production de tous les autres êtres vivants, les dieux et les hommes inclus, et une grande partie de leurs noms sont ceux de fameux Ṛṣis du Ṛgveda.¹² Nous pouvons voir dans ce rôle démiurgique la conséquence de la position primordiale des anciens Ṛṣis (souches des grandes lignées sacerdotales), du pouvoir spirituel qui était leur attribué, et de la valeur cosmogonique du sacrifice qui était leur fonction la plus importante dans le Ṛgveda.

La même épithète *bhūtakṛt-* est dans AV. XI.1.1, un hymne qui vise à procurer des enfants :

*agne jāyasvāditir nāthiteyaṃ brahmaudanaṃ pacati putrakāmā /
saptarṣayo bhūtakṛtas te tvā manthantu prajayā saheha*

¹¹ V. pour exemple X.90.7, où les Ṛṣis partagent au sacrifice primordial, ou IV.16.3, et le mythe de Vala (en particulier X.68.11).

¹² Ce sont: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulaha, Kratu, Pulastya, Vasiṣṭha, Pracetas ou Dakṣa, Bhṛgu et Nārada. Dans MBh. XII il y a une liste avec les sept premiers noms seulement, comme les Ṛṣis du premier Manvantara, désignés aussi comme Prajāpatis. C'est probablement la liste la plus ancienne, avec le nombre traditionnel de sept Ṛṣis (mais on verra que leurs noms sont différents ailleurs), auxquels on a ajouté trois autres figures, en obéissant à un autre symbolisme numérique. On peut observer que les noms Kratu et Dakṣa sont des personnifications de qualités abstraites typiques de la tradition védique et normalement associés. J. Muir a vu dans l'Atharvaveda aussi une allusion aux dix Prajāpatis dans XI.7.4, où on parle des *viśvasṛjo daśa* 'les dix créateurs de tout'.

« Ô Agni, nais ! Cette Aditi suppliante cuit le riz pour les brahmanes, désireuse d'enfants. Que les sept Ṛṣis, créateurs des êtres, t'allument, avec la descendance ! »

Les deux thèmes de cette strophe sont la naissance du feu et des enfants. Le contexte est celui d'un rite du feu, avec l'offrande du *brahmaudana*-, le riz bouilli avec du lait et donné aux brahmanes, qui est l'offrande typique de l'Atharvaveda, si importante qu'elle remplace l'oblation du *soma*, typique du Ṛgveda¹³. La référence à Aditi est mythique, elle est l'exemple originel, archétypique, de la demande aux dieux pour avoir des enfants¹⁴, et sa représentante actuelle est la femme de celui qui a demandé le sacrifice (*yajamāna*-)¹⁵ ; dans le temps primordial du mythe se placent aussi les sept Ṛṣis, qui sont invités à allumer le feu, et, comme le feu, aussi la descendance pour le *yajamāna*-.

On remarque ici le rôle rituel du Ṛṣi, mais l'épithète 'créateur des êtres' a une signification démiurgique appropriée au contexte de la naissance des enfants : comme ils ont créé les êtres au début de l'humanité, ils doivent donner naissance dans le présent à de nouveaux enfants.

¹³ V. C. Orlandi e S. Sani 1992, p. 10, où on dit aussi que le *soma* est vu dans l'AV. surtout comme roi des plantes, pour ses propriétés curatives.

¹⁴ Le Commentaire de Sāyaṇa cite un passage de la Taittirīya Saṃhitā, VI, 5, 6, 1, qui raconte précisément l'offrande du *brahmaudana*-, par Aditi, pour avoir des enfants, qui seront, naturellement, les Ādityas.

¹⁵ Elle participe aussi activement à l'exécution du rite, comme on voit dans les st. 13 et 15, où est invitée à porter les eaux pour l'offrande ; dans la st. 15 elle est dite *ṛṣipraśiṣṭā* 'instruite par les Ṛṣis'.

C'est très similaire la troisième strophe de l'hymne :

*agne 'janiṣṭhā mahate vīryāya brahmaudanāya paktave jātavedaḥ /
saptaṛṣayo bhūtakṛtas te tvājījanann asyai rayiṃ sarvavīraṃ ni yacch
a*

« Ô Agni, tu naquis pour la grande vigueur, pour cuire l'offrande de riz pour les brahmanes, ô Jātavedas ! Les sept Ṛṣis créateurs des êtres t'engendrèrent, procure pour elle richesse constituée de tous les héros ! »

Ici les sept Ṛṣis *bhūtakṛtaḥ* sont indiqués comme ceux qui ont donné naissance pour la première fois au feu sacré, auquel il est demandé de procurer des fils (*vīra-* est l'homme doué de virilité ou d'héroïsme) à la femme du *yajamāna-*. La relation entre les sept Ṛṣis et cette demande est probablement dans l'idée d'après laquelle les sept Ṛṣis ont transmis leur pouvoir démiurgique à Agni : en ce cas, les premiers Ṛṣis auraient une position supérieure à Agni dans la hiérarchie des êtres ; cela peut signifier que la grandeur des Ṛṣis est augmentée par rapport au Ṛgveda, où Agni était conçu comme manifestation du feu céleste¹⁶ plutôt que comme création des Ṛṣis, lesquels étaient ses adorateurs : il était supérieur en tant qu'intermédiaire entre eux et les dieux, en portant leurs offrandes en ciel.

Dans la st. 24 du même hymne, nous trouvons la même formule :

¹⁶ V. p. ex. ṚV. I.143.2, où on dit que Agni est née dans le Ciel suprême (*jāyamānaḥ paramé vyòmani*). Par contre, dans AV. IV.39.9, Agni est dit *ṛṣīnām putro* 'fils des Ṛṣis', ce qui confirme l'orientation de l'Atharvaveda à ce propos.

*aditer hastāṃ srucam etāṃ dvitīyāṃ saptaṛṣayo bhūtakṛto yām akṛnv
an /
sā gātrāṇi viduṣy odanasya darvir vedyām adhy enaṃ cinotu*

« Cette deuxième main d'Aditi, la louche (pour l'oblation), que les sept Ṛṣis, créateurs des êtres, créèrent, cette louche, qui connaît les membres de l'offrande de riz bouilli, qu'elle place sur l'autel cette (offrande) ! »

Dans ce passage, l'objet de la création des sept Ṛṣis est la louche sacrificielle, un des instruments du rite : de cette façon, la figure du Ṛṣi est liée au contexte rituel qui lui est assigné par la tradition du Ṛgveda. On peut observer que l'instrument est presque personnifié, il a connaissance, il est le sujet d'une action, et il est dit 'main d'Aditi', selon toute probabilité parce qu'il a été utilisé par Aditi dans son offrande primordiale pour la naissance des Ādityas : logiquement, les sept Ṛṣis qui ont créé la louche sacrée devaient exister avant cette offrande, et l'ont créée pour Aditi elle-même, la mère des dieux.

Dans la strophe suivante (XI.1.25), nous trouvons le terme *ārṣeyá-*, qui indique ce qui est dérivé d'un Ṛṣi, une personne aussi, comme ici : *ārṣeyās te mā riṣan prāsītāraḥ* « les descendants des Ṛṣis, ceux qui mangent (l'oblation) puissent ne pas avoir du dommage ! »

On réfère ici aux brahmanes auxquels est destiné le *brahmaudana-* : c'est la distance entre les Ṛṣis du passé et leurs descendants présents qui fait préférer ce terme dérivé pour désigner ces derniers, comme

nous avons déjà observé au début de ce paragraphe. Ils n'osent plus se définir *ṛṣi-*, mais seulement *ārṣeyá-*.

Dans la st. 26cd, on lit :

ṛṣīn ārṣeyāṃs tapaso 'dhi jātān brahmaudane suhavā johavīmi

« Les Ṛṣis et leurs descendants, ceux qui sont nés de l'ascèse, dans l'offrande de riz pour les brahmanes aisément j'invoque ! »

Dans cette strophe *ārṣeyá-* est-il utilisé pour les ancêtres descendants des premiers Ṛṣis, ou pour les brahmanes participants au sacrifice, qui sont invités à recevoir l'offrande ? La formule *tapaso adhi jāta-* fait penser aux ancêtres idéalisés, qui ont vécu une renaissance spirituelle par la pratique du *tápas-*, l'ascèse ardente qui est typique des anciens Ṛṣis, comme on peut voir dans l'hymne funéraire ṚV. X.154, st. 5, où on trouve l'épithète *tapojā-*, 'né de l'ascèse', rapporté à *ṛṣi-*; c'est un adjectif composé qui est présent aussi dans AV. VI.61.1, mais sans référence explicite aux Ṛṣis, et dans AV. XVIII.2.15 et 18, où on reprend deux fois la strophe citée du Ṛgveda.

Dans la st. 33ab de cet hymne on a encore le terme *ārṣeya-*, mais accompagné par sa négation :

ārṣeyeṣu ni dadha odana tvā nānārṣeyāṇām apy asty atra /

« Entre les descendants des Ṛṣis je t'ai déposé, Odana, il n'y a personne de ceux qui ne descendent pas des Ṛṣis, ici ! »

Dans ce passage la nette distinction entre ceux qui descendent des Ṛṣis (les brahmanes participants au sacrifice) et ceux qui ont une autre origine est intéressante, parce qu'elle montre la 'conscience de caste' de ces brahmanes, qui font dériver leur pureté de l'origine de leurs lignées : l'aura sacrée des Ṛṣis est transmise aux descendants, qui sont ainsi les seuls dignes de recevoir l'*odana*-.¹⁷

Dans la st. 35, il y a la dernière attestation du terme *ṛṣi-* dans cet hymne :

*vṛṣabho 'si svarga ṛṣīn āṛṣeyān gaccha /
sukṛtām loke sīda tatra nau saṃskṛtam*

« Tu es un taureau dans le ciel, va chez les Ṛṣis et leurs descendants ! Dans le monde de ceux qui ont bien opéré siège ! Là c'est préparé pour nous deux. »

Le taureau est l'*odana*-, qui, par le feu sacré, va vers le ciel, où demeurent les Ṛṣis trépassés, et celui qui récite, en tant que leur descendant, croit fermement que les rejoindra après la mort, comme maintenant l'offrande les rejoint.¹⁸

¹⁷ Cft. aussi AV. XII.4.2 et 12, où on menace celui qui n'est pas disposé à donner la 'vache des dieux' aux descendants des Ṛṣis qui demandent (*ya āṛṣeyebhyo yācadbhyo devānām gām na ditsati*).

¹⁸ On peut comparer avec AV. XVIII.3.64, une des rares strophes originales d'un hymne funéraire qui emprunte beaucoup au Ṛgveda : *ā rohata divam uttamām ṛṣayo mā bibhītana / somapāḥ somapāyina idaṃ vaḥ kriyat e havir*

aganma jyotir uttamam « Montez au Ciel suprême, o Ṛṣis, ne redoutez pas ! Buveurs de *soma*, cette oblation pour le buveur de *soma* est accomplie pour vous. Nous avons rejoint la lumière suprême ! » La conclusion de la strophe suggère que

En résumant, dans cet hymne la figure du Ṛṣi est celle d'un créateur et d'un ancêtre, et son propre domaine est celui du rite sacrificiel (création du feu, de la louche) et du *tápas*-. On trouve trois fois la formule *saptaṛṣayo bhūtakṛtaḥ*, qui établit la fonction créatrice du groupement traditionnel des sept Ṛṣis. Une formule similaire est présente dans AV. XII.1.39 :

*yasyām pūrve bhūtakṛta ṛṣayo gā udānṛcuḥ /
sapta satrena vedhaso yajñena tapasā saha*

« Sur laquelle (la Terre) les premiers Ṛṣis créateurs des êtres ont fait sortir (par le chant) les vaches, les sept adorateurs avec le Sattra, avec le sacrifice, avec l'ascèse ! »

On parle ici des premiers (*pūrve*) Ṛṣis, une épithète très commune pour les anciens poètes-prêtres. L'hymne est adressé à la Terre, soutien ou fondement universel et fécond, mais qui dans cette strophe apparaît comme un simple arrière-plan de l'entreprises des Ṛṣis, les Aṅgiras, qui ont fait sortir les vaches, symboles des Aurores ou des rayons du Soleil, enfermées dans la caverne de Vala. Dans ṚV. IV.50,

les Ṛṣis qui doivent monter au Ciel soient les officiants mêmes, pour porter l'oblation de *soma* aux Pères. Il s'agit d'une sorte de séance chamanique, où les Ṛṣi, probablement après avoir bu le *soma*, accomplissent un voyage spirituel jusqu'aux ancêtres qui demeurent en ciel. Le voyage est extraordinaire et difficile, c'est pour cela qu'ils sont invités à ne pas redouter. Cft. ṚV. VIII.48.3ab : *āpāma sómam amṛtā abhūmāganma jyótir ávidāma devān /* « Nous avons bu le *soma*, immortels nous sommes devenus, nous avons rejoint la lumière, nous avons trouvé les Dieux ! »

l'entreprise est guidée par Brhaspati (le seigneur de la prière) qui, accompagné par les Ṛṣis chanteurs, par son cri (*rāveṇa*) casse le rocher de Vala et délivre les vaches. Ici, il y a le verbe *ud-arc-*, où *arc-* est traduisible par 'resplendir, briller' ou 'louer, chanter', et le préverbe *ud-* indique la séparation, la sortie ; c'est pourquoi Griffith traduit « sang forth the cows », et j'ai ajouté entre parenthèses 'par le chant' (tandis que le dictionnaire de Monier-Williams traduit *ud-arc-* simplement 'to drive out, cause to come out') : on peut avoir ici une allusion au pouvoir de la Parole chantée du Ṛṣi, un pouvoir créateur ou cosmogonique, qui fait sortir la lumière des ténèbres.

Quant à la formule *sapta vedhasaḥ*, elle rappelle ṚV. IV.2.15, où on parle des *saptá víprāḥ*, désignés aussi comme *prathamā vedhásaḥ* 'premiers adoreurs', et dans la même strophe on parle aussi des Aṅgiras et de leur destruction du rocher.¹⁹

Le Sattrā est un sacrifice solennel du *soma*, qui dure souvent quelques mois, et qui est rattaché au mythe de Vala dans ṚV. III.31.9. Les deux autres substantifs qui accompagnent les sept *vedhás-*, sont le *yajñá-* et le *tápas-* : présentés ensemble, ils indiquent synthétiquement que deux caractères typique du Ṛṣi sont le sacrifice et l'ascèse, qui peuvent bien avoir fonction créatrice d'après l'idéologie védique, comme on voit dans X.90 pour le *yajñá-*, où le sacrifice primordiale du Puruṣa est à

¹⁹ Le texte védique est le suivant :
ádihā mātúr uśásaḥ saptá víprā jāyemahi prathamā vedhásō nṛṇ / divás putrá āngiraso bhavema ádriṃ rujema dhanīnaṃ śucántaḥ « Et de la mère Uśas (comme les) sept inspirés nous voudrions naître, premiers adoreurs entre les hommes. Fils du ciel, (comme les) Aṅgiras nous voudrions être, resplendissants, nous voudrions détruire le rocher qui contient richesses. »

l'origine du monde, et dans X.129.3 pour le *tāpas-*, et dans beaucoup de cas dans les Brāhmaṇa et les Upaniṣad, où l'ascèse-ardeur est souvent une puissance de l'Être originel qui met en branle la création. En continuant l'analyse des attestations de l'épithète *bhūtakṛt-*, nous trouvons précisément la même formule dans AV. VI.133.5 :

*yām tvā purve bhūtakṛta ṛṣayaḥ paribedhire /
sā tvam pari śvajasva mām dīrghāyutvāya mekhale*

« Toi que les premiers Ṛṣis créateurs des êtres ont ceint, comme telle tu, ceins-moi, pour longs jours (de vie), ô ceinture ! »

Il s'agit ici d'une ceinture que les anciens Ṛṣis ont utilisée²⁰, peut-être comme protection magique, puisqu'elle est dite dans la st.2 *ṛṣiṇām āyudham*, 'l'arme des Ṛṣis' ; elle est reçue par le Brahmacārin dans un rite d'initiation, et on peut remarquer le sens de continuité avec les Ṛṣis qu'on recherche à travers l'objet consacré par leur usage. La strophe précédente est plus significative :

*śraddhāyā duhitā tapaso 'dhi jātā svasa ṛṣiṇām bhūtakṛtām babhūva /
sā no mekhale matimā dhehi medhām atho no dhehi tapa indriyaṃ ca*

²⁰ Ce n'est pas éclairci si elle est l'objet estimé comme réellement utilisé par les anciens Ṛṣis ou si elle est seulement la reproduction symbolique de cette ceinture-là.

« Fille de la foi, née de l'ascèse²¹, sœur des Ṛṣis créateurs des êtres tu es devenue ! Comme telle, ô ceinture, place en nous intelligence et sagesse, place en nous ascèse et pouvoir ! »

Dans cette strophe aussi on souligne la relation étroite entre la ceinture et les Ṛṣis du passé, et les deux qualités associées aux Ṛṣis sont le *tāpas-* et la foi (*śraddhā-*), qui est une autre vertu typiquement védique²², qui souligne le caractère religieux de leur figure. Les Ṛṣis sont dits encore *bhūtakṛt-*, mais sans une valeur spécifique, peut-être seulement pour accentuer leur grandeur.

Ce que le Brahmacārin recherche est toujours un contact, par la ceinture, avec ces ancêtres idéalisés, pour recevoir leur puissance spirituelle et leur sagesse.

Dans l'Atharvaveda il y a aussi l'épithète *bhūtakṛt-* seule, sans spécifier qu'il s'agit des Ṛṣis, mais son usage est si formel qu'on ne peut pas supposer une autre référence. Un exemple²³ est AV. IV.35.2 :

*yenātaran bhūtakṛto 'ti mṛtyum yam anvavindan tapasā śrameṇa /
yam papāca brahmaṇe brahma pūrvam tenaudanenāti tarāṇi mṛtyum*

« (Celle) par laquelle les créateurs des êtres dépassèrent la Mort, que découvrirent par l'ascèse et l'effort, que le premier *brahman* a cuit pour le *brahman*, par cette Odana je dépasserai la Mort ! »

²¹ La formule est la même de AV. XI.1.26 : *tapaso adhi jāta-*.

²² À *śraddhā-* est dédié un hymne du Ṛgveda, X.151.

²³ Les autres sont AV. III.28, où on parle de la création des vaches, et AV. XIX.16.2, où on demande la protection des 'créateurs des êtres'.

Cet hymne est tout dédié à l'*odana-*, l'offrande de riz que nous avons vue dans l'hymne AV. XI.1, là pour avoir des enfants, ici pour dépasser ou vaincre la mort : l'exemple des anciens Ṛṣis créateurs est encore une garantie du succès présent. L'*odana-* est l'objet (trouvé par le Ṛṣis par leur *tápas-*), qui permet la transmission de leur pouvoir, en particulier le 'pouvoir' de l'immortalité, qui est une qualité que les anciens Ṛṣis ont obtenu²⁴ : il faut remarquer que le moyen pour vaincre la mort est ici purement rituel (même si avec un élément d'effort ascétique), et non sapientiel, comme dans les Upaniṣad.²⁵ La figure du Ṛṣi qui en dérive est donc celle d'un créateur de rites, plus que d'un voyant. C'est intéressant de trouver ensemble le pouvoir créateur et celui de dépasser la mort : cela est compréhensible car la création de l'offrande sacrée dit *odana-* est la création du moyen de la victoire sur la mort. Donc, les Ṛṣis sont liés aussi bien à la naissance qu'à la mort, parce que, on peut penser, par leur énergie vitale et spirituelle supérieure (alimentée par le *tápas-*), ils peuvent donner naissance et repousser la mort.

Dans l'Atharvaveda il y a une autre allusion au pouvoir des Ṛṣis de dominer la mort, dans un hymne qui vise à la longévité, AV. XII.2.29cd :

²⁴ Cette idée est déjà présente dans le Ṛgveda, surtout dans les livres les plus récents : v. I.164.23, III.31.9, VII.38.8, VIII.48.3, X.92.3.

²⁵ Et comme c'est déjà dans ṚV. I.164.23, où on trouve la formule *yá ít tád vidús té amṛtatvám ānaśuḥ* « ceux qui ont connu cela, ils ont obtenu l'immortalité ».

*udīcīnaiḥ pathibhir vāyumadbhir atikrāmanto 'varān parebhiḥ /
triḥ saptakṛtva ṛṣayaḥ paretā mṛtyuṃ pratyauhan padayopanena*

« En traversant au-delà des (régions) inférieures sur des sentiers qui vont vers le nord, venteux, éloignés, vingt et une fois les Ṛṣis trépassés écartèrent la mort par la destruction des traces. »

Cette strophe est plutôt énigmatique, il est difficile de comprendre le sens de cette destruction des traces. Pourtant, la métaphore est très claire, il s'agit de confondre un poursuiveur sur un sentier en effaçant ses propres traces, mais à quoi fait-on allusion précisément ? Quels sont les sentiers qui vont vers le nord ? D'après les Brāhmaṇa et les Upaniṣad le sud est la direction des ancêtres, des trépassés, de la mort, tandis que le nord est la direction des Dieux, de l'immortalité. Nous pouvons penser que les Ṛṣis du passé ont évité la mort de si nombreuses fois grâce à leur pouvoir spirituel, qui les a amenés sur des symboliques 'voies' supérieures, où la mort ne les pouvait pas rejoindre. Cela rappelle aussi les entreprises du chaman, qui affronte des voyages spirituels et des luttes avec les démons pour leur enlever l'âme du mourant et la ramener à son corps.

On peut comparer l'hymne AV. VII.53, dans lequel on prie pour que les airs vitaux ne quittent pas un homme ; dans la troisième strophe le récitant dit : « j'introduis de nouveau (ces airs vitaux) en toi »²⁶, donc, dans la quatrième strophe, on mentionne les sept Ṛṣis :

²⁶ La st. 3 dit :
*āyur yat te atihitaṃ parācāir apānaḥ prāṇaḥ punarā tāvitām / agniṣ tad āhār nirṛter
upasthāt tad ātmani*



*memam prāṇo hāsīn mo apāno 'vahāya parā gāt /
saptaṛṣibhya enam pari dadāmi ta enam svasti jarase vahantu*

« Que l'inspiration ne le quitte pas, que l'expiration, l'ayant quitté, ne s'en aille pas ! Je le donne aux Sept Ṛṣis, qu'ils l'amènent heureusement à la vieillesse ! »

Pourquoi on parle des sept Ṛṣis dans ce contexte, n'est pas éclairci, mais on peut penser à leur identification avec les sept *prāṇa*- que nous trouverons dans le Yajurveda, et aussi dans AV. XI.3.38, dans un autre passage qui, comme AV. IV.35.2, met en rapport les Ṛṣis, l'*odana*- et l'éloignement de la mort, c'est-à-dire le long morceau de prose à partir de AV. XI.3.32 :

*tataś cainam anyena śīrṣṇā prāśīr yena caitam pūrva ṛṣayah prāśnan
/ jyeṣṭhatas te prajā
mariṣyatīty enam āha / tam vā aham nārvāñcam na parāñcam na prat
yañcam / bṛhaspatinā śīrṣṇā
tenainam prāśīṣam tenainam ajīgamam / eṣa vā odanaḥ sarvāṅgaḥ sa
rvaparuh sarvatanūḥ /
sarvāṅga eva sarvaparuh sarvatanūḥ sam bhavati ya evam veda*

« Donc (l'expert) a dit à celui : 'Tu as mangé (l'Odana) par une tête différente de celle par laquelle les premiers Ṛṣis mangèrent ; ta

punarā veśayāmi te. L'action de faire entrer de nouveau l'âme, le 'souffle', dans le corps est typique du chaman.

descendance, à partir du fils aîné, mourra'. Je l'(ai mangé sans le tenir) ni tourné en bas, ni éloigné, ni tourné en derrière. (Je l'ai mangé) par Br̥haspati comme tête, par celui je l'ai mangé, par celui je l'ai rejoint. Cet Odana a tous les membres, a toutes les jointures, a le corps complet. Avec tous les membres, avec toutes les jointures, avec le corps complet devient celui qui ainsi sait. »

Ce passage est semblable à un Brāhmaṇa, à l'explication d'un rite. Le point central est la nécessité de suivre la manière des anciens Ṛṣis, ceux qui ont créé le modèle originel du rite : c'est le principe de la fidélité à la tradition, au paradigme des ancêtres, typique des civilisations archaïques. La conséquence de la négligence de ce paradigme est la mort même de la descendance : peut-être parce que, comme on n'a pas respecté la tradition des ancêtres de la lignée, sa propre lignée sera interrompue (il y a aussi une relation entre la tête et la peine reçue : le premier qui mourra sera le fils aîné, la 'tête' de la descendance). Qu'est-ce qu'il signifie 'par Br̥haspati comme tête'? Br̥haspati est le seigneur de la prière, le Purohita²⁷ des dieux, le sacrificateur principal, la guide des Aṅgiras dans l'entreprise de Vala, donc il peut bien être mis en rapport avec la tête : on voit ici une tendance caractéristique de la littérature védique, la création d'un réseau de correspondances entre 'microcosme' (du corps et de l'esprit humain) et 'macrocosme' (de l'univers et des dieux). Manger l'*odana*-par Br̥haspati comme tête doit signifier que celui qui mange identifie symboliquement sa tête au dieu Br̥haspati, ainsi passant du niveau

²⁷ 'Purohita' signifie 'placé devant, au sommet', c'est une sorte de chapelain, le prêtre d'une famille illustre.

ordinaire, humain, au niveau divin et universel, le même niveau sur lequel les premiers Ṛṣis ont pratiqué leurs rites.

La même procédure est appliquée dans la suite : on dit que celui qui a mangé l'*odana-* par des oreilles différentes de celles par lesquelles ont mangé les *pūrva ṛṣayaḥ* deviendra sourd, et ces oreilles sont le Ciel et la Terre (*dyāvāprthivī-*), donc une réalité universelle et divinisée, qui correspond aux oreilles pour sa dualité. De même à propos des yeux : celui qui n'a pas mangé par les yeux par lesquels ont mangé les premiers Ṛṣis deviendra aveugle, et ces yeux sont le Soleil et la Lune ; de la bouche, qui doit être identifiée au *brahman-* (probablement dans le sens de prière sacrée), autrement on perd, en ce cas aussi, la descendance ; la langue, qu'il faut identifier à Agni, les dents, qu'il faut identifier aux Saisons, et aussi (dans XI.3.38) les airs vitaux d'inspiration et d'expiration (*prāṇāpāṇa-*)²⁸, qu'il faut identifier aux Sept Ṛṣis. Comme on a déjà fait allusion, on verra que cette identification est présente aussi dans la Vājasaneyi Saṃhitā et en particulier dans le Śatapāthabrāhmaṇa, et elle sera discutée dans ce contexte-là. Ici, il suffit d'observer que les Sept Ṛṣis apparaissent comme une des réalités universelles²⁹.

²⁸ On peut remarquer qu'on trouve les mêmes deux termes que dans VII.53.4, c'est-à-dire *prāṇa-* et *apāṇa-*.

Dans AV. V.30.10 on trouve 'deux Ṛṣis', la conscience et la vigilance (*bodhapratibodhau*), qui sont désignés comme *prāṇasya goptārau* 'deux protecteurs du souffle ou de la respiration' : un autre exemple de la connexion entre *ṛṣi-* et *prāṇa-*.

²⁹ On peut rappeler que déjà dans le Ṛgveda (v. X.82.2) *saptarṣayaḥ* est le nom de la constellation septentrionale de la Grande Ourse, qui comprend sept étoiles, donc il y a une réalité cosmique fondamentale (celle qui indique le Pôle Céleste), à laquelle on identifie le sept Ṛṣis.

Dans l'Atharvaveda on trouve aussi la condamnation par les Ṛṣis de celui qui a commis des fautes dans le sacrifice, dans II.35.2 :

*yajñapatim ṛṣaya enasāhur nirbhaktaṃ prajā anutapyamānam /
mathavyānt stokān apa yān rarādha saṃ nas tebhiḥ sṛjatu viśvakarmā*

« Les Ṛṣis ont dit le patron du sacrifice exclu de la participation (au sacrifice), à cause de sa faute, (l'ont dit) un qui regrettera sa descendance. Que Viśvakarman nous joigne à ces gouttes de miel qu'il a perdues ! »

La faute commise par le *yajamāna*-, d'après la strophe suivante, semble être l'admission à la consommation du *soma* de personnes indignes, et la peine effective est l'exclusion du sacrifice, la peine prévue est la perte de la descendance. Qui sont les Ṛṣis qui proclament ce jugement ? Il peut s'agir des Ṛṣis du passé qui ont établi les normes du sacrifice, comme suggère le parfait *āhuḥ*, qui est typique pour les affirmations paradigmatiques des anciennes autorités, et l'usage du terme *ṛṣi*- que nous avons remarqué dans l'Atharvaveda, pour indiquer seulement les ancêtres, ou plutôt les souches des lignées ; autrement ils seraient des Ṛṣis actuels, qui ont prononcé la sentence, comme peut faire penser la référence directe au *yajñapati*- en question. Les Ṛṣis sont mentionnés aussi dans la st. 4ab :

*ghorā ṛṣayo namo astv ebhyaś cakṣur yad eṣām manasaś ca satyam /
bṛhaspataye mahiṣa dyuman namo viśvakarman namas te pāhy asmān*

« Terribles (sont) les Ṛṣis, hommage soit rendu à eux, pour leur vue et (leur) sincérité d'esprit ! Hommage sonore à Bṛhaspati puissant, ô Viśvakarman, hommage à toi, protège-nous ! »

L'épithète *ghorá-* est très intéressant, puisqu'il indique une qualité propre aux réalités sacrées ou divines (on peut rappeler la définition classique de R. Otto du Sacré comme *mysterium tremendum et fascinans*), et puisqu'il est présent dans le Ṛgveda, rattaché aux Aṅgiras, une dénomination des anciens Ṛṣis³⁰, liés à l'entreprise de Vala, donc à la libération des vaches-aurores et à la fondation du sacrifice.³¹ Donc, il pourrait désigner ici les premiers Ṛṣis, les caractères desquels sont déterminés par la vue supérieure (*cakṣus-*), la voyance ou sagesse, et la vérité ou sincérité de l'esprit (*manasaḥ satyam*). En effet, les traits requis pour le juste jugement sont : la connaissance de la faute et de la peine, et une attitude droite de l'esprit, l'adhésion à la vérité. La supériorité des Ṛṣis apparaît ici cognitive et morale, et elle les autorise à établir les normes, préservées par la tradition, et à proclamer les sentences. C'est remarquable aussi que l'hommage aux Ṛṣis soit suivi par les hommages aux dieux, en particulier à Bṛhaspati, le dieu-prêtre, le modèle céleste de la fonction sacerdotale.³²

³⁰ V. ṚV. VII.66.13b, X.92.3c et X.108.10b.

³¹ Dans la tradition post-védique, ils sont associés aux rites d'exorcisme ou destructifs (*yātu-*, *abhicārika-*, *ghora-*), par opposition aux Atharvan, associés aux rites bénéfiques et curatifs (*śānta-*, *pauṣṭika-*, *bheṣaja-*). Cft. n. 8.

³² Dans AV. XVIII.3.41c, on dit : *bṛhapatir yajñam atanuta ṛṣiḥ* « Bṛhaspati, le Ṛṣi, étendait le sacrifice ». Cela remarque le lien entre le *ṛṣi-* et le sacrifice; en ce cas, probablement, il s'agit de la création du sacrifice.

Il est associé aux Ṛṣis aussi dans AV. XI.10.10, où les Ṛṣis ont similairement une fonction ‘terrifiant’ :

*bṛhaspatir āṅgirasa ṛṣayo brahmasaṁśitāḥ /
asurakṣayaṇaṁ vadhaṁ triṣaṁdhiṁ divy āśrayan*

« Bṛhaspati Āṅgirasa, les Ṛṣis aiguisés par le *brahman*, attachèrent en ciel le Triṣaṁdhi, arme meurtrière qui détruit les Asuras. »

Bṛhaspati est ici désigné par une épithète caractéristique (déjà dans le Ṛgveda), c’est-à-dire *āṅgirasá-*, qui signifie ‘dérivé de Āṅgiras ou des Āṅgiras’, comme un patronymique, et en effet la tradition indienne voit Bṛhaspati comme fils d’Āṅgiras, le grand Ṛṣi, de la même façon que Agni, duquel Bṛhaspati peut être un aspect particulier.³³ Āṅgiras est typiquement associé au feu sacrificiel, et Agni même est appelé *āṅgiras-* dans les hymnes du Ṛgveda.³⁴

Les Ṛṣis reçoivent l’attribut composé *bráhmasaṁśita-*, qui rappelle les *ṛṣayaḥ sómaśitāḥ* de ṚV. X.108.8a, ‘aiguisés par le *soma*’, et désignés aussi comme *āṅgirasah*. C’est une métaphore liée à la guerre, comme la seule attestation de *bráhmasaṁśita-* dans le Ṛgveda (VI.75.16b9) montre : l’adjectif est là référé à *śaravyā-* ‘flèche’. Le *bráhman-* qui en ce cas ‘aiguise’ ou ‘affile’ les Ṛṣis est probablement la parole

³³ Celle est la thèse de Macdonell, *Vedic Mythology*, et elle est vraisemblable, puisque Bṛhaspati est le prêtre qui port les offrandes et les prières comme Agni, *hóṭṛ-* des dieux.

³⁴ V. p. ex. I.1.6c; I.31.1a, 17a; I.74.5a. Le terme *āṅgiras-* a été comparé avec le grec ἄγγελος ‘messenger’, le perse ancien (cité dans les textes grecs) ἄγγαρος, avec la même signification, et le nom Ἀγγάρης, que Athénée cite dans les *Deipnosophistes* (XIV, 33, 633d) comme le plus illustre des chantres dans la cour du roi des Mèdes.

sacrée, douée de pouvoir magique. Le *triṣaṃdhi-* (‘(objet) qui a trois jointures’), selon le commentaire de Sāyaṇa, est un *saṃdhitrayopetaṃ vajram* ‘arme de type *vajra-* (ou foudre) douée de trois jointures’, et en effet il est appelé *vájra-* maintes fois dans cet hymne. D’après Griffith, il est « a personification of an arrow consisting of shaft, steel and point (see Aitareya Brāhmaṇa, I, 25), and regarded as a warlike Power associated with Arbudi.³⁵ »

Cette arme a une fonction : la destruction des Asuras, qui sont ici les ennemis démoniaques des Dieux. Donc, les Ṛṣis sont les alliés des Devas contre les Asuras, et ils semblent, avec Bṛhaspati, les créateurs de l’arme (qui dans les st. 12 et 13 apparaît comme la création du seul Bṛhaspati).

Un autre lieu où les Ṛṣis ont fonction ‘négative’ est l’hymne de ‘magie noire’ AV. XVI.8, st. 12 :

*jītam asmākam udbhinnam asmākam ṛtam asmākam tejo ’smākam bra
hmāsmākam
svar asmākam yajño ’smākam paśavo ’smākam prajā asmākam vīrā a
smākam /
tasmād amuṃ nirbhajāmo ’mum āmuṣyāyaṇam amuṣyāḥ putram asau
yah /
sa ṛṣīṇāṃ pāsān mā moci tasyedaṃ varcas tejaḥ prāṇam āyur ni veṣṭa
yāmīdam
enam adharāñcam pādayāmi*

³⁵ Arbudi est un être divin de nature combative, ami d’Indra, auquel est dédié l’hymne précédent AV. XI.9. V.Griffith, p. 84 et p. 88.

« Que ce qui est conquis (soit) à nous, que ce qui est apparu (soit) à nous, que le Ṛta (soit) à nous, que le *brahman* (soit) à nous, que le Ciel (soit) à nous, que le sacrifice (soit) à nous, que les animaux domestiques (soient) à nous, que la descendance (soit) à nous, que les hommes (soient) à nous !

De cela nous excluons celui-là, ce fils de ce père, ce fils de cette mère. Qu'il ne soit pas délivré des lacets des Ṛṣis, j'enveloppe maintenant sa vigueur, sa splendeur, son souffle, sa vie, je le fais tomber maintenant vers le bas ! »

Les Ṛṣis sont ici une des entités évoquées pour 'lier' la victime du charme ; après les Ṛṣis, dans les strophes suivantes, il y a les *ārṣeyāṇām pāsān* 'les lacets des descendants des Ṛṣis', donc, les lacets des *aṅgiras-*, des *āṅgirasa-*, des *atharvan-*, des *ātharvaṇa-*, avec une minutie de classification qui est fonctionnelle à l'efficacité de la magie. Le recours à ces catégories d'êtres puissants et vénérables pour la destruction d'un adversaire peut apparaître un peu désinvolte, mais peut être justifié par la conviction du magicien de frapper un homme injuste, qui les Ṛṣis condamneraient. On peut observer l'usage du même verbe *nirbhaj-* 'exclure de la participation' que nous avons trouvé dans AV. II.35.2, dans le contexte de la condamnation par les Ṛṣis : peut-être y-a-t-il un lien entre la figure des Ṛṣis et l'exclusion des biens, qu'ils peuvent imposer comme autorités reconnues.

Mais dans l'Atharvaveda aux Ṛṣis est attribué aussi un pouvoir bénéfique, ils peuvent aussi alimenter les énergies vitales qui sont enlevé à l'ennemi dans la citation précédente, comme on voit dans une strophe qui revient trois fois en forme identique, dans VIII.94.2, IX.1.15, X.5.47 :

*saṃ māgne varcasā sṛja saṃ prajayā saṃ āyuṣā /
vidyur me asya devā indro vidyāt saha ṛṣibhiḥ*

« Joins-moi, ô Agni, avec la vigueur, avec la descendance, avec la vie ! Que les dieux connaissent cette (prière) mienne, que la connaisse Indra avec les Ṛṣis ! »

Donc, les Ṛṣis sont associés à Indra et aux autres dieux pour répondre à la demande de trois éléments vitaux : le *vārcas-*, énergie lumineuse propre au feu et au soleil, la *prajā-*, la descendance, si importante pour l'Indien védique (en particulier pour la continuation des sacrifices aux ancêtres), e l'*āyús-*, la vie conçue surtout comme durée de vie. Les Ṛṣis et les dieux peuvent communiquer ces éléments vitaux sans doute puisqu'ils ont une énergie supérieure, surabondante, et nous avons vu dans AV. XI.1 le fort lien entre la figure des Ṛṣis et la demande de descendance. Dans une autre strophe d'un des trois hymnes cités, AV. X.5.39, la prière est adressée aux Sept Ṛṣis :

*saptaṛṣīn abhyāvarte / te me draviṇaṃ yacchantu te me brāhmaṇavar
casam*

« Je me tourne vers les Sept Ṛṣis, qu'ils m'accordent richesse et la gloire d'un brahmane. »

La fin de la strophe est formulaire, car elle est répétée pour cinq strophes, dans la st. 37 adressée à Sūrya, dans la suivante aux régions de l'espace (*dis-*), dans la st. 40 au *bráhman-*, dans la st. 41 aux *bráhmaṇa-*. Donc les Sept Ṛṣis sont placés entre deux réalités cosmiques et deux termes du domaine religieux ou spirituel. Le don demandé, outre la richesse mobilière (*dráviṇa-*), est la gloire propre au vrai brahmane, l'homme doué de connaissance du Veda, de pureté et de pouvoir spirituel. Le terme *brāhmaṇavarcaśa-* est un dérivé de *vārcas-*, pour indiquer une énergie lumineuse.

A propos de *āyús-*, il est demandé aux Ṛṣis dans AV. VI.41.3 :

*mā no hāsiṣur ṛṣayo daivyā ye tanūpā ye nas tanvas tanūjāḥ /
amartyā martyān abhi naḥ sacadhvam āyur dhatta prataraṃ jīvase na
ḥ*

« Que les Ṛṣis divins ne nous abandonnent pas, (eux) qui (sont) les protecteurs du corps, nos corps mêmes, nés du corps ! (Vous), immortels, assistez nous mortels, accordez(-nous) le pouvoir vital qui prolonge notre vie ! »

L'identité de ces Ṛṣis qui sont *tanūpā*³⁶ 'protecteurs du corps', *nas tanvas* 'nos corps', *tanūjā-* 'nés du corps', est plutôt suspecte.

³⁶ Cette épithète est présente maintes fois dans le Rgveda, où est attribué à diverses divinités (v. RV. IV, 16.20c, VI.46.10c, VII.63a, VIII.9.11b, VIII.71.13c, X.46.1d, X.69.4c, X.88.7d et 8c).

Dans les deux strophes précédentes, on a demandé intellect, ouïe, vue, *apāna-*, *vyāna-*, *prāṇa-*, éléments qui dans les Brāhmaṇas et dans les Upaniṣad seront identifiés avec les divers *prāṇāḥ* et les correspondants Ṛṣis. Donc, il se pourrait qu'ici les *ṛṣayo daivyāḥ* soient les *prāṇāḥ* divinisés, vus comme Ṛṣis immortels³⁷, qui sont 'nés du (ou dans le) corps' mais ont une qualité supérieure au corps mortel. On peut observer l'usage du même verbe *hā-* 'quitter, abandonner' que nous avons trouvé dans AV. VII.53.4, à propos des airs vitaux. La divinisation des fonctions vitales n'est pas étrangère à la culture indienne, et dans la culture védique en particulier la correspondance entre microcosme et macrocosme favorise cette tendance, avec la conception pluraliste de la réalité, qui est conçue comme habitée par plusieurs puissances divines, qui agissent et se manifestent dans les phénomènes visibles.

Une de ces puissances est sûrement Agni, qui est 'accru' par les Ṛṣis dans AV. II.6.1 :

*samās tvāgna ṛtavo vardhayantu samvatsarā ṛṣayo yāni satyā /
saṃ divyena dīdihi rocanena viśvā ā bhāhi pradiśaś catasraḥ*

« Les moitiés de l'an, les saisons t'accroissent, ô Agni, les ans, les Ṛṣis et toutes les Vérités ! Par la lumière céleste resplendis, illumine toutes les quatre directions ! »

³⁷ Cft. AV. V.30.10, cité dans la n. 28.

Les Ṛṣis sont placés entre les réalités cosmiques temporelles et les *satyā*, qui constituent une réalité étique et métaphysique liée aux Ṛṣis, lesquels, comme nous avons vu dans AV. II.35.4, ont la ‘sincérité d’esprit’ (*manasaḥ satyam*). Le verbe utilisé ici, *vr̥dh-* ‘accroître’, est très fréquent dans le Ṛgveda pour indiquer le processus grâce auquel les dieux sont ‘accrus’ dans leur puissance par la parole de louange du poète-prêtre. Dans cet hymne, la référence aux Ṛṣis fait allusion probablement au même processus.

Dans un autre passage, AV. IV.23.5, ce sont les Ṛṣis qui reçoivent pouvoir par Agni :

*yena ṛṣayo balam adyotayan yujā yenāsurāṇām ayuvanta māyāḥ /
yenāgninā paṇin indro jigāya sa no muñcatv aṃhasaḥ*

« (Agni) par lequel comme compagnon les Ṛṣis firent resplendir (leur) pouvoir, par lequel ont éloigné les tromperies des Asuras, par lequel Indra a vaincu les Paṇis, qu’il nous délivre de l’angoisse ! »

Encore une fois, nous avons une métaphore lumineuse pour indiquer l’énergie spirituelle du Ṛṣi : le verbe *adyotayan* est un dérivé de *dyut-* ‘resplendir’ (naturellement de la même racine de *div-* ‘ciel’), et le nom de cette énergie est le générique *bala-* ‘force, pouvoir’, que les Ṛṣis tirent d’Agni, le feu sacrificiel. Et de lui ils tirent aussi la capacité d’écarter les tromperies, ou magies (*māyā-*), des Asuras, les démons que nous avons déjà trouvés comme adversaires des Ṛṣis dans AV. XI.10.10.

En effet, Agni a une fonction d'exorcisme, donc il est utilisé par les R̥ṣis comme moyen magique contre les démons, comme Indra aussi, les ennemis duquel sont ici les Paṇis, démons mythiques qui ont volé les vaches et d'autres trésors et que Indra a vaincus avec les Aṅgiras.³⁸ La même aide que Agni a donnée aux R̥ṣis et à Indra est invoqué par celui qui récite pour être délivré de l'*aṃhas-*, 'étroitesse, difficulté, angoisse', un des termes négatifs plus communs dans le R̥gveda. Les R̥ṣis sont aussi conçus comme les fondateurs du pouvoir, dans un hymne composé d'une seule strophe, AV. XIX.41 :

*bhadram icchanta ṛṣayaḥ svarvidas tapo dīkṣām upaniṣedur agre /
tato rāṣṭraṃ balam ojaś ca jātaṃ tad asmai devā upasaṃnamantu*

« En recherchant la prospérité, les R̥ṣis qui trouvent la lumière céleste, s'approchèrent, au commencement, de l'ascèse et de la consécration. De là la royauté, le pouvoir, la vigueur sont nés. Pour cela, que les dieux s'inclinent ensemble vers lui ! »

C'est une formulation très synthétique d'une conception de la royauté, qui la fonde sur les R̥ṣis et sur deux de leurs activités : le *tāpas-*, qui est la source de l'énergie du R̥ṣi, et la *dīkṣā-*, la consécration ou initiation, le rite de passage qui introduit dans le contexte du sacrifice, par l'isolement, le jeûne et le silence. Ces deux forces spirituelles sont à l'origine de l'autorité royale, et du pouvoir qui lui est associé : outre *bala-*, nous trouvons *ojas-*, un terme dérivé de la racine *uj-* / *vaj-* 'être

³⁸ V. R̥V. X.108; *paṇi-* signifie aussi 'avare, pingre'.

dur ou fort', la même qui a donné *ugra-* 'puissant, violent, terrible' et *vajra-*, l'arme meurtrière d'Indra, auquel l'*ojas-* est fréquemment associé ; il s'agit donc d'une qualité propre à un guerrier et à un roi, Indra étant le modèle divin du roi guerrier.

L'occasion de cet hymne est, naturellement, la consécration d'un roi, auquel devraient s'incliner, comme marque d'hommage, les dieux mêmes, et cela juste parce que la royauté est rendue sacrée et vénérable par son origine, par sa connexion avec les *ṛṣayaḥ svarvidah*.

Utilisant la terminologie de G. Dumézil, on peut dire qu'une royauté de la deuxième fonction, celle de la guerre, est fondée sur les figures représentatives de la première fonction, celle du Sacré et, précisément, de la souveraineté. C'est une vision certainement très brahmanique, mais qui, selon la théorie dumézilienne, aurait ses racines dans la relation entre les deux premières fonctions de l'idéologie tripartite des Indo-européens.

Dans un autre hymne, AV. XI.9, st. 25, les Ṛṣis confèrent le pouvoir avec les dieux à des entités destructives, contre les ennemis :

īśāṃ vo maruto deva ādityo brahmaṇaspatiḥ /
īśāṃ va indraś cāgniś ca dhātā mitraḥ prajāpatiḥ /
īśāṃ va ṛṣayaḥ cakrur amitṛeṣu samīkṣayan radite arbude tava

« Les Marut, le dieu Āditya, Brahmaṇaspati (ont créé) votre pouvoir !
Indra, et Agni, Dhātṛ, Mitra, Prajāpati (ont créé) votre pouvoir ! Les

Ṛṣis ont créé votre pouvoir, (pour toi) qui te rendes visible entre les ennemis dans ta morsure, ô Arbudi³⁹ ! »

Les Ṛṣis apparaissent ici après une liste hétérogène de dieux, isolés dans le dernier vers, ainsi marquant leur position particulière, intermédiaire entre les hommes et les dieux. Le verbe au parfait *cakruḥ* ‘ont créé’ est directement rattaché à eux, mais il est référé aussi à tous les dieux mentionnés avec l’objet du verbe : *īśā-*, ‘pouvoir, maîtrise’, de la racine *īś-* ‘posséder, être puissant, être maître de, commander’, la même qui a donné *īśvara-* ‘capable ; seigneur, maître’. C’est une des formes du pouvoir que les dieux et les Ṛṣis peuvent créer et conférer, car eux-mêmes ont la ‘maîtrise’.

Une des fonctions des Ṛṣis est naturellement la protection, que nous avons déjà rencontrée dans l’épithète *tanūpā-* de AV. VI.41.3 ; dans l’hymne précédent, VI.40.1, on demande la sécurité aux Sept Ṛṣis :

abhayaṃ dyāvaprthivī ihāstu no ’bhayaṃ somaḥ savitā naḥ kṛṇotu /
abhayaṃ no ’stūrv antarikṣaṃ saptaṛṣīṇāṃ ca haviṣābhayaṃ no astu

« Qu’il y ait ici sécurité, ô Ciel et Terre, que Soma et Savitr créent pour nous sécurité ! Sûr soit pour nous le vaste espace intermédiaire, qu’il y ait sécurité pour nous par l’oblation des Sept Ṛṣis ! »

³⁹ Arbudi est un être surnaturel de nature de serpent, qui est invoqué de blesser les ennemis, mais aussi de leur provoquer des visions terrifiantes. V. aussi AV. XI.10, cité ci-dessus.

L’expression ‘votre pouvoir’ (*īśā vaḥ*) fait allusion à Arbudi, Nyarbudi et peut-être aussi à d’autres entités évoquées dans l’hymne.

On parle donc d'une oblation (*havis-*) consacrée aux Sept Ṛṣis, visant à obtenir la sécurité, l'*abhaya-*, littéralement 'absence de peur'. Il est possible que dans ce contexte cosmique (le Ciel et la Terre, l'espace intermédiaire) les Sept Ṛṣis soient pensés aussi comme la constellation de la Grande Ourse, qui protège du Nord tout l'univers, comme dans AV. X.8.9 :

*tiryagbīlāś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam /
tad āsata ṛṣayaḥ sapta sākāṃ ye asya gopā mahato babhūvuh*

« (Il y a) un bol avec l'ouverture latérale et le fond vers le haut, dans celui-ci est déposée toute forme de beauté. Là sont assis les Sept Ṛṣis ensemble, ceux qui sont devenus les gardiens de ce vaste (univers). »

Le bol renversé est la voûte céleste, au sommet de laquelle demeurent les Sept Ṛṣis de la Grande Ourse, qui par leur position protègent l'univers entier. On peut rappeler que cette constellation est liée au pôle céleste, donc au lieu du passage vers la dimension divine, par lequel passe, selon les visions archaïques, l'*axis mundi* qui joint le Ciel et la Terre : donc les Sept Ṛṣis peuvent apparaître comme des êtres placés dans le passage vers le plan transcendant, intermédiaires entre la Terre et les Dieux.⁴⁰

⁴⁰ Cft. RV. X.82.2 : « où, au de là des Sept Ṛṣis, est l'Un, (les sages) ont dit » (*yātrā saptaṛṣiṇ parā ekām āhuh*). L'Un (neutre) est le Principe métaphysique originel, comme dans RV. X.129.

Pour les conceptions archaïques du pôle céleste, en particulier dans l'Asie Centrale et Septentrionale, v. M. Eliade 1960, p. 62 et p. 113.

Le fait qu'on dise qu'ils sont devenus les *gopāḥ* suggère qu'ils soient pensés comme les sept anciens Ṛṣis qui, après la mort, sont devenus la constellation : donc il ne s'agit pas d'une dénomination métaphorique, mais d'une vraie identité. Le terme *gopā-* est tiré du vocabulaire pastoral, car il signifie 'protecteur, gardien de vaches', mais il est utilisé dans un sens métaphorique très similaire dans ṚV. II.27.4, où les Ādityas sont dit 'gardiens de tout le monde' (*vīśvasya bhūvanasya gopāḥ*). Dans ṚV. X.154.5, répété dans AV. XVIII.2.18, on prie que le défunt rejoigne les Ṛṣis, appelés aussi 'les savants qui gardent le Soleil' (*kavāyo yé gopāyānti sūryam*).

Dans AV. XIX.16.2, les Ṛṣis ne sont pas nommés explicitement, mais il y a l'épithète que nous avons déjà observée au début de l'analyse, *bhūtakṛta-* :

divo mādityā rakṣantu bhūmyā rakṣantv agnayaḥ /
indragnī rakṣatām mā purastād asvināv abhitaḥ śarma yacchatām /
tiraścīnaghnyā rakṣatu jātavedā bhūtakṛto me sarvataḥ santu varma

« Que les Ādityas me protègent du ciel, que les Agnis me protègent sur la terre! Qu'Indra et Agni me protègent de l'Orient (ou devant), que les Aśvin m'accordent protection des deux parts ! Que Jātavedas protège latéralement les vaches, que les créateurs des êtres soient pour moi de toutes parts une armure ! »

Comme nous avons vu auparavant, *bhūtakṛt-* est régulièrement associés aux premiers Ṛṣis, qui sont, comme d'habitude, mentionnés en dernier, après les dieux, et ils sont les seuls à protéger 'de toutes

parts' (*sarvataḥ*), peut-être puisqu'ils sont les plus proches des hommes (de leurs descendants).

Le rôle protecteur des ancêtres est très commun dans les cultures archaïques, toutefois dans le R̥gveda ils ne sont pas associés aux dieux dans ce rôle⁴¹, et cela peut être un signe d'une plus grande importance du R̥ṣi-ancêtre dans la vie religieuse témoignée par l'Atharvaveda.

Une autre strophe (AV. XI.6.11) mentionne les R̥ṣis aussi bien que les Pères pour la délivrance de l'angoisse ou difficulté :

*saptarṣīn vā idaṃ brūmo 'po devīḥ prajāpatiḥ /
pitṛn yamaśreṣṭhān brūmas te no muñcantv aṃhasaḥ*

« Nous nous adressons aux Sept R̥ṣis maintenant, aux Eaux divines et à Prajāpati. Nous nous adressons aux Pères dont chef est Yama, qu'ils nous délivrent de l'angoisse ! »

Les Sept R̥ṣis sont bien distingués des Pères, et sont associés aux Eaux, déesses qui portent la fécondité, et à Prajāpati, le démiurge, seigneur des créatures. Les Pères sont mentionnés à part, et reçoivent l'appellatif de *yamaśreṣṭha*- 'ceux qui ont Yama comme chef', pour rappeler le premier homme, qui mourut le premier et donc devint le seigneur du monde des ancêtres trépassés.

⁴¹ V. p. ex. RV. X.63.7, X. 66. 3, 5, 7; X.126.4, 7. Le concept de *śārman*- est typiquement lié aux Ādityas, tandis que *vārman*- est plus rare et moins spécifique. Dans l'hymne aux Pères X.15, st.4, ils sont priés d'accorder *śām yór arapó* 'bonheur, santé et absence de dommage', mais ils ne sont pas associés aux dieux dans cette demande, et ils ne sont pas appelés *ṛṣi*-.

Un autre exemple d'association des Ṛṣis et des dieux dans une prière pour bénédiction et protection est XIX.9.11 et 12 :

11. *śaṃ rudrāḥ śaṃ vasavaḥ śam ādityāḥ śam agnayaḥ /*

śaṃ no maharṣayo devāḥ śaṃ devāḥ śaṃ bṛhaspatiḥ

12. *brahma prajāpatir dhātā lokā vedāḥ saptaṛṣayagnayaḥ /*

*tair me kṛtaṃ svastyayanam indro me śarma yacchatu brahmā me śar
ma yacchatu /*

viśva me devāḥ śarma yacchantu sarve me devāḥ śarma yacchantu

« 11. (Que nous donnent) bonheur les Rudras, bonheur les Vasus, bonheur les Ādityas, bonheur les Agnis ! Que nous (donnent) bonheur les grands Ṛṣis célestes, bonheur les dieux, bonheur Bṛhaspati !

12. Le Brahman, Prajāpatir, Dhātṛ, les Mondes, les Védas, les Sept Ṛṣis, les Agnis, ceux-ci ont fait une bénédiction pour moi ! Que Indra m'accorde protection, que Brahmā m'accorde protection ! Que chaque dieu m'accorde protection, que tous les dieux m'accordent protection ! »

Dans la st. 11, on parle des *maharṣi*- 'grand Ṛṣi', un composé très commun dans la tradition post-védique, ici avec l'épithète *devā*-, 'céleste, divin', qui fait apparaître ces Ṛṣis comme des figures surnaturelles, transcendantes, liées au Ciel (où les Ṛṣis trépassés demeurent).⁴²

⁴² Sāyaṇa fait une glose intéressante pour cette épithète *devāḥ* : *dyotamānās tejorūpāḥ / maharṣiviṣeṣaṇam etat /* « resplendissants, formés d'éclat ;

Dans la st. 12, les Sept Ṛṣis sont énumérés entre les entités qui ont béni le réciteur, entre les Védas et les Agnis, les feux sacrificiels, deux éléments qui font partie du domaine des Ṛṣis.

Un rôle particulier du Ṛṣi dans l'Atharvaveda est celui en rapport avec les objets magiques. Dans AV. VIII.5.10, nous trouvons les Ṛṣis impliqués dans l'incantation d'une amulette extraite de la plante Sraktya :

*asmai maṇiṃ varma badhnantu devā indro viṣṇuḥ savitā rudro agniḥ /
prajāpatiḥ parameṣṭhī virāḍ vaiśvānara ṛṣayaś ca sarve*

« Qu'à lui lient l'amulette comme armure les dieux, Indra, Viṣṇu, Savitr, Rudra, Agni, Prajāpati qui demeure au sommet, Virāj, Vaiśvānara et tous les Ṛṣis ! »

Les Ṛṣis sont placés encore à la fin de la liste des dieux, et ils ont aussi un rôle protecteur, mais par la médiation d'un objet doué de vertus magiques. Pour la première fois, nous avons la formule *ṛṣayaś ca sarve* 'tous les Ṛṣis', appropriée pour la conclusion de la liste (comme dans AV. XIX.16.2 nous avons *sarvataḥ* à la fin de la strophe), et qui montre les Ṛṣis comme des entités anonymes, considérées d'une manière générale.

On trouve le terme *ṛṣi-* dans le même hymne, st. 8, dans une comparaison :

cela est une caractéristique des Mahārṣis. » Le *tejas-* 'éclat, splendeur', est en effet déjà dans la littérature védique un caractère des Ṛṣis.

*srāktvena maṇina ṛṣiṇeva maṇīṣiṇā /
ajaiṣaṃ sarvāḥ pṛtanā vi mṛdho hanmi rakṣasaḥ*

« Par l’amulette en bois de Sraktya, comme par un Ṛṣi doué de pensée inspirée, j’ai vaincu toutes les batailles, je mets en déroute les adversaires et les démons ! »

L’amulette est ici comparée à un Ṛṣi *maṇīṣiṇ-* ‘doué de pensée inspirée, intelligent, sage’, épithète typique du poète-prêtre dans le Ṛgveda, employée en ce cas probablement pour la ressemblance de son avec *maṇi-* ‘joyau, amulette’. La comparaison montre le Ṛṣi comme une figure combative (naturellement sur le plan spirituel), un exorciste qui défait les démons (*rakṣas-*), on pourrait dire un puissant magicien ou chaman.

Une autre amulette est mentionnée par rapport aux Ṛṣis dans AV. XIX.33.3, où il s’agit d’un *darbhamaṇi-*, une amulette faite par l’herbe Darbha⁴³ :

*tvaṃ bhūmim aty eṣy ojasā tvaṃ vedyāṃ sīdasi cārur adhware /
tvāṃ pavitram ṛṣayo ’bharanta tvaṃ punīhi duriṭāny asmat*

⁴³ Selon le dictionnaire de Monier-Williams, *darbhā-* indique une touffe ou un faisceau d’herbe, spécialement d’herbe Kuśa, usée dans le sacrifice, mais il est aussi le nom d’une herbe particulière, différente de l’herbe Kuśa.

« Tu vas sur le sol avec vigueur, sur l'autel tu es assis, aimable dans le sacrifice. Toi les Ṛṣis portaient comme moyen de purification, tu, purifie-nous des péchés ! »

Dans cette strophe, l'amulette a la fonction de purifier, et la mention des Ṛṣis sert à confirmer cette fonction par leur modèle : par leur utilisation du *darbha*- (à identifier avec l'herbe Kuśa) pour la purification des offrandes⁴⁴, ils ont révélé sa vertu et son efficacité, qui est requise dans le présent pour purifier la contamination des fautes passées.

A la libération des péchés vise une autre strophe qui unit l'usage des herbes et les Ṛṣis, AV. X.1.12 :

*devainasāt pitryān nāmagrāhāt saṁdeśyād abhiniṣṭāt /
muñcantu tvā vīrudho vīryena brahmaṇa ṛgbhiḥ payasa ṛṣīnām*

« Que les herbes te délivrent du péché vers les dieux ou vers les Pères, de la capture de ton nom⁴⁵, des (actions) dirigées contre toi, (qu'elle te délivrent) par la force, par le *brahman*, par les strophes, (qui sont) le lait des Ṛṣis ! »

Les Ṛṣis sont ici mentionnés à cause de leurs strophes sacrées, les *ṛc*-, qui sont définies, par une métaphore typiquement védique, le 'lait des Ṛṣis', leur production, leur don aux descendants. Le Ṛṣi est donc vu

⁴⁴ Le terme *pavitra*- est utilisé en sens technique précisément pour indiquer l'usage de l'herbe Kuśa pour porter les offrandes ou pour asperger et purifier le beurre fondu et d'autres offrandes (v. Monier-Williams).

⁴⁵ Soit Griffith soit Bloomfield traduisent *nāmagrāha*- 'mention du nom' mais la signification littérale est 'prise, capture du nom', avec une claire allusion à l'utilisation magique du nom pour des fins mauvaises.

comme l’auteur (ou révélateur) de la Parole sacrée, douée d’efficacité, en ce cas avec la fonction d’écarter des menaces invisibles qui proviennent des dieux, des ancêtres, ou de magiciens malveillants.

Dans une autre composition, AV. VI.12, le charme des Ṛṣis sert à délivrer du venin du serpent, st.2 :

*yad brahmabhir yad ṛṣibhir yad devair viditaṃ purā /
yad bhūtaṃ bhavyam āsanvat tenā te vāraye viṣam*

« Ce qui a été connu anciennement par les brahmanes, par les Ṛṣis, par les Dieux, ce qui est passé et futur, ô doué de gueule (le Serpent), par celui-ci (le charme) je repousse ton venin ! »

Le charme n’est pas nommé explicitement, mais à travers une longue périphrase, par laquelle on l’indique comme l’objet de la connaissance⁴⁶ de trois catégories d’êtres de supérieure sagesse : la mention des Ṛṣis placée entre les brahmanes et les Dieux suggère qu’ils sont d’un niveau intermédiaire entre les prêtres humains et les divinités. Le temps qui est indiqué, au contraire, est un seul : *purā* ‘anciennement, dans le passé’, et peut-être il s’agit d’un temps qui s’étend jusqu’au présent, mais qui comprend les temps mythiques des Ṛṣis. On dit que ce charme est *bhūta-* ‘passé’, mais aussi *bhavya-*

⁴⁶ Griffith et Bloomfield traduit *viditaṃ* dans le sens de ‘découvert’, au lieu de ‘connu’, mais Monier-Williams donne à cette forme participiale seulement le sens de ‘connu’, tandis que *vitta-* est présenté comme le participe parfait passif de *vid-* ‘trouver, découvrir’.

‘futur (ou présent)⁴⁷’, ce qui signifie que le charme, révélé dans le passé par les dieux et les Ṛṣis, a une valeur éternelle, est toujours efficace.

Dans AV. XIX.35.1, les Ṛṣis ont donné la plante magique Jaṅgiḍa :

*indrasya nāma grhṇanta ṛṣayo jaṅgiḍaṃ daduḥ /
devā yaṃ cakrur bheṣajam agre viṣkandhadūṣaṇam*

« En saisissant le nom d’Indra, les Ṛṣis donnèrent le Jaṅgiḍa, que les dieux au commencement créèrent comme remède, qui détruit la maladie Viṣkandha. »

La plante Jaṅgiḍa est créée par les dieux, mais donnée aux hommes par les Ṛṣis, qui sont donc les bienfaiteurs plus directs, et, en donnant la plante curative, ils ‘saisissent’ le nom d’Indra. Nous avons vu dans AV. X.1.12 le mot *nāmagrāha-* pour indiquer un procédé magique pour nuire à un homme à travers le contrôle de son nom. Ici le nom d’Indra, selon toute probabilité, est utilisé magiquement pour communiquer son pouvoir divin à la plante.

Une autre référence d’un objet aux Ṛṣis est dans AV. XVI.2.6 :

⁴⁷ D’après Monier-Williams, *bhavya-* signifie ‘being, existing, present’ ou ‘to be about to be or become, future’. Cette dernière signification apparaît plus appropriée pour un adjectif verbale en *-ya*. Bloomfield traduit ‘with (the charm) that was, will be, and is now present’, en entendant *āsanvat* comme ‘présent’, signification que Monier-Williams donne pour ce passage, mais qui apparaît totalement gratuite, car *āsanvat* peut signifier seulement ‘doué de *āsan-*’, c’est-à-dire ‘doué de bouche, de gueule’, la partie plus évidente et dangereuse du serpent, celle qui a provoqué l’empoisonnement.

ṛṣīnām prastaro 'si namo 'stu devāya prastarāya

« Tu es la litière des Ṛṣis, hommage soit rendu à la divine litière ! »

Le mot *prastarā-* indique une litière de feuilles et fleurs, et en particulier un siège sacrificiel. D'après Griffith, on fait allusion ici au *brahmāsana-*, le siège préparé pour le prêtre *brahmán-*, le superviseur du sacrifice. Il est intéressant que le même objet est dit 'des Ṛṣis' et 'divin', ainsi rapprochant les Ṛṣis au niveau des dieux.

Les Ṛṣis sont présents aussi, comme il était prévisible, dans les hymnes 'sapientiels', qui expriment des visions métaphysiques ou théologiques. Un de ces hymnes, particulièrement énigmatique (c'est un *brahmódya*-⁴⁸), est riche d'attestation du terme *ṛṣi-* : AV. VIII.9, qui commence par des interrogations sur l'origine des éléments cosmiques, et mentionne Virāj 'le souverain ; la majesté', être primordial mystérieux, qui est tantôt male, identifié avec Puruṣa, Prajāpati, Agni, tantôt femelle, vue comme une vache, identifiée avec Vāk, ou la Terre⁴⁹. Il est présent aussi dans la st. 7, avec les Ṛṣis :

*ṣaḍ tvā prcchāma ṛṣayaḥ kaśyapeme tvam hi yuktaṃ yuyukṣe yogyam
ca /
virājam āhur brahmaṇaḥ pitaram tām no vi dhehi yatidhā sakhibhyaḥ*

⁴⁸ On dit *brahmódya-* une discussion sur des questions théologiques ou rituelles en forme de devinettes.

⁴⁹ V. AV. IX.10.24.

« Nous six Ṛṣis ici présents t’interrogeons, ô Kaśyapa, car tu as uni ce qui est uni et ce qui doit être uni.⁵⁰ (Les sages) ont dit Virāj le père du *brahman*, distribue-la⁵¹, en toutes ses parties, entre nous (qui sommes) compagnons ! »

Dans cette strophe, les Ṛṣis sont ceux qui parlent, ils s’adressent à Kaśyapa, ancien Ṛṣi⁵², qui est invité à distribuer Virāj entre eux, compagnons (*sakhi-*) d’une association de poètes-prêtres. On dit qu’ils sont six, peut-être comme six officiants d’un rite⁵³, dans la strophe précédente on trouve deux fois l’ordinal ‘sixième’ (*ṣaṣṭa-*), mais dans un autre contexte ; tout l’hymne joue avec des groupements numériques, comme on verra dans d’autres passages. Une mention de ‘six Ṛṣis’ il y a dans AV. IX.14.16⁵⁴, qui répète la strophe ṚV. I.164.15, où, d’après Geldner, il s’agit d’une désignation métaphorique des six parties de l’an, mais ici il faut considérer l’expression dans un sens littéral.

⁵⁰ L’expression est énigmatique, mais sûrement elle affirme l’habileté de Kaśyapa, peut-être on veut dire qu’il était apte à trouver les correspondances entre les entités ou entre les noms. Le verbe *yuj-* signifie aussi ‘préparer, arranger’, qui peut convenir à notre texte aussi. Griffith traduit ainsi : « for thou hast proved things tried and meet for trial », utilisant le sens de *yuktá-* comme ‘établi, prouvé’, qui d’après Monier-Williams est post-védique.

⁵¹ Virāj est défini d’abord ‘père’, mais puis il y a le pronom féminin *tām*, pour indiquer *virāj-* dans l’aspect féminin, ou *vāc-*, la Parole, appelée *virāj-* dans AV. IX.2.5 : *yām āhur vācam kavayo virājam* « (celle) que les savants ont dit Vāk Virāj. »

⁵² Un des Sept Ṛṣis selon la BṛĀrUp., et un des Prājapatis, qui a engendré toutes sortes d’êtres vivants.

⁵³ On peut citer le composé *ṣaḍḍhotṛ-* ‘référé à six *hotṛ-*’, nom de certaines verses de TĀr. III.4.

⁵⁴ Le texte est : *ṣaḥ iḍ yamā ṛṣayo devajā iti* ‘six jumeaux, Ṛṣis nés des dieux’.

Virāj est probablement identifié avec Vāk, la Parole, comme dans AV. IX.2.5, car il est dit *brahmaṇaḥ pitara-* ‘père du *brahman*’, dans le sens de parole du Veda, douée de pouvoir. L’ambiguïté masculin-féminin, comme nous avons dit, est typique de cette figure métaphysique, qui représente en quelque manière les deux aspects de la Puissance primordiale. Une autre preuve qu’il s’agit de Vāk vient du Ṛgveda, où les deux hymnes, de grande importance, dédiés à la Parole, X.71 et X.125, présentent la même construction avec le verbe *vi-dhā-* ‘distribuer, répartir’⁵⁵ ; donc, l’idée de la distribution de la Parole est bien connue dans la culture védique, et ici affirme le lien entre les Ṛṣis et cette parole, conçue comme une puissance originelle, que le Ṛṣi Kaśyapa peut communiquer ou révéler aux Ṛṣis du présent. Les diverses ‘parties’ auxquels fait allusion *yatidhā* sont probablement les divers mètres ou types de strophe de la tradition védique.

Dans la st. 8 on lit :

yām pracyutām anu yajñāḥ pracyavanta upatiṣṭhanta upatiṣṭhamānām
/
yasyā vrata prasave yakṣam ejati sā virād ṛṣayaḥ parame vyoman

« (Celle) après laquelle, (une fois qu’elle a été) émise, les sacrifices se mettent en branle, et lorsqu’elle s’arrête, ils s’arrêtent, d’après le

⁵⁵ X.71.3c: *tām ābhītya vy ādadhuḥ purutrā* ‘(la Parole) ayant ramenée, ils l’ont répartie entre un grand nombre’ (Renou 1956) ; dans cet hymne est aussi très fréquent le terme *sākhi-* ; X.125.3c : *tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā* ‘les Dieux m’ont distribuée en mainte place’ (Renou 1956), où Vāk parle à la première personne.

command et l'impulsion de laquelle le yakṣa se remue, celle-ci est Virāj, ô Ṛṣis, dans le Ciel suprême⁵⁶ ! »

Ce qui donne le départ aux sacrifices et qui les arrête par son arrêt peut bien être la Parole liturgique, comme aussi ce qui fait remuer le yakṣa (esprit invisible et parfois mauvais) peut être la parole magique de l'exorciste ou du magicien qui contrôle les esprits pour ses buts.⁵⁷ Les Ṛṣis sont ici adressés avec un vocatif, ils pourraient être les Ṛṣis présents à la récitation de l'hymne, dans lequel nous voyons un rare cas, pour l'Atharvaveda, d'usage de *ṛṣi-* pour les poètes-prêtres vivants.

Dans la st. 14, il s'agit probablement des anciens Ṛṣis, avec les dieux :

agnīṣomāv adadhur yā turīyāsīd yajñasya pakṣāv ṛṣayaḥ kalpayantaḥ
/
gāyatrīm triṣṭubhaṁ jagatīm anuṣṭubhaṁ bṛhadarkīm yajamānāya sva
r ābharantīm

« Agni et Soma ont fait (celle) qui était la quatrième (offrande), (avec) les Ṛṣis, qui disposèrent les ailes du sacrifice, la (strophe) Gayatrī, la Triṣṭubh, la Jagatī, l'Anuṣṭubh, la Bṛhadarkī⁵⁸ qui porte le Ciel au Sacrifiant. »

⁵⁶ Cft. AV. IX.10.13 et 14, où on fait allusion au 'Ciel suprême de la Parole' (*vācaḥ paramaṁ vyoma*).

⁵⁷ Dans la strophe suivante (9a), on dit de Virāj : *aprāṇaiti prāṇena prāṇatīnām* '(elle) se meut, sans respiration, à travers la respiration des vivants' : la Parole correspond à cette définition.

⁵⁸ Ce terme composé est un *hapax* : probablement il faut l'identifier avec la strophe Bṛhatī.

Dans la strophe précédente, on parlait des trois *gharmāḥ*, les offrandes ‘chaudes’⁵⁹, une pour la descendance, une pour la vigueur, la troisième pour le royaume. Ici il y a la quatrième, qui n’est pas spécifiée dans sa nature et fonction, mais on précise qu’elle a été créée par Agni et Soma, les deux dieux du rituel, et par les Ṛṣis, les fondateurs du sacrifice avec ses ‘ailes’ (*yajñasya pakṣau*), qui devraient être identifiées avec les divers mètres mentionnés dans le deuxième vers. La conclusion révèle le but ultime de la Parole védique révélée par les Ṛṣis : l’obtention du Ciel pour celui qui demande le sacrifice, le *yajamāna*-.

Dans la st. 17cd, on mentionne les sept *kaví*-, qui peut être une désignation alternative des sept Ṛṣis :

saptá suparṇāḥ kaváyo ní śeduḥ saptá chándāṃsy ánu saptá dīkṣāḥ

« Sept savants, (semblables à) aigles, se sont assis, les sept mètres (s’accordent) avec les sept consécrationes. »

Comme nous avons vu dans l’introduction, le terme *kaví*- ‘savant, voyant’, est une des dénominations principales du poète-prêtre dans le

⁵⁹ Ces offrandes (surtout de lait chaud) sont consacrées en particulier aux Aśvin, et *gharma*- peut indiquer aussi le chaudron où le lait est bouilli, comme dans AV. IV.11, où il est appelé métaphoriquement le Bœuf (*anadúh*-). Dans cet hymne nous trouvons aussi une référence aux Sept Ṛṣis, dans la st. 9: «Celui qui connaît les sept traites inépuisables du Bœuf, obtient la descendance et le monde, ainsi les Sept Ṛṣis savent (*tathā saptaṛṣayo viduḥ*). »

D’après Griffith (p.146), les sept traites sont « the libations poured from the Caldron, and the consequent blessings. » ; les Sept Ṛṣis sont insérés probablement pour l’analogie numérique avec ces sept traites, et pour leur relation avec l’idée de descendance.

Ṛgveda. Le nombre sept fait allusion probablement à sept officiants du sacrifice somique dit *sattra-*, pour lequel le verbe *ni-ṣad-* a une valeur technique.⁶⁰ Ils sont mis à côté des sept mètres (*chandas-*), et des sept consécrationes (*dīkṣā-*) : les sept *kavī-* sont en relation avec les formes de la poésie védique et les procédés rituels.

Le nombre sept revient dans la st. 23ab :

aṣṭendrasya saḍ yamasya ṛṣīṇāṃ sapta sapta dhā /

« De Indra (sont) huit, de Yama six, des Ṛṣis sept, en sept parts (ou sept fois). »

Les deux premières associations numériques sont plutôt mystérieuses, mais aussi la joute de *saptadhā*, qui semble multiplier le nombre sept sept fois. Ce qui peut être significatif est l'association paradigmatique du nombre sept avec les Ṛṣis, et leur rapprochement de figures comme Indra (divinité très proche aux Ṛṣis dans le Ṛgveda) et Yama (le premier homme, ancêtre par excellence, seigneur des trépassés).

Dans la strophe suivante, nous trouvons une subdivision des êtres où les Ṛṣis ont une place à part :

*kevalīndrāya duduhe hi grṣṭir vaśaṃ pīyūṣaṃ prathamam duhānā /
athātar payac caturaś caturdhā devān manuṣyān asurān uta ṛṣīn*

⁶⁰ On peut comparer AV. XVII.1.14ab : *tvām indra brahmaṇā vardhayantaḥ satraṃ ni ṣedur ṛṣayo* « En t'exaltant par la prière les Ṛṣis se sont assis dans le Sattra. »

« La génisse, toute seule, a donné à Indra maîtrise et lait⁶¹, en étant traite pour la première fois. Donc, de cela (Indra) rassasia les quatre en quatre parts : les Dieux, les hommes, les Asuras et les Ṛṣis. »

La génisse est ici une figure primordiale, probablement Virāj vue comme la vache de l'abondance⁶² : avec la nourriture, elle donne la maîtrise, le pouvoir (*vaśa-*), que Indra distribue entre les quatre catégories d'êtres ; dans ces catégories, les Ṛṣis apparaissent distingués des hommes, comme s'ils appartenaient à un niveau nettement différent, distingué aussi des Devas et des Asuras.

Une strophe très similaire est AV. X.10.26 :

*vaśām evāmṛtam āhur vaśām mṛtyum upāsate /
vaśodaṁ sarvam abhavad devā manuṣyā asurāḥ pitara ṛṣayaḥ*

« (Les sages) ont appelé la Vache Immortalité, ils honorent la Vache comme la Mort. La Vache est devenue tout cet (univers), les Dieux, les hommes, les Asuras, les Pères, les Ṛṣis. »

Ici on ne parle pas du lait, mais c'est la Vache même, à laquelle est dédié tout l'hymne, qui devient les diverses catégories des êtres, comme la Réalité originelle, qui est aussi bien la vie immortelle (*amṛta-*) que la Mort (*mṛtyu-*). Aux quatre catégories de VIII.9.24,

⁶¹ Pour la précision, *pīyūṣa-* est le dense lait de la vache pendant les sept premiers jours après le vêlage. Dans la littérature sanskrite post-védique, ce mot indique le nectar d'immortalité extraite par le fouettement de l'océan (on peut remarquer que le contexte mythique et primordial est similaire : en plus, aussi dans ce mythe il y a les Devas et les Asuras, et le lait comme origine de leur nourriture).

⁶² On peut rappeler que Vāk aussi est vue comme une vache dans ṚV. X.125. D'après Griffith il s'agit ici du nuage de la pluie.

s'ajoutent les Pères, rapprochés des Ṛṣis, avec lesquels on pourrait les identifier, car les Ṛṣis sont les ancêtres des poètes-prêtres, mais on veut de toute façon distinguer les *ṛṣayaḥ* comme une catégorie à part, mentionnée, encore une fois, en dernière position.

Une division semblable, mais distribuée dans plusieurs strophes, est dans AV. VIII.10.22-26, où nous trouvons pour chaque strophe une différente classe d'êtres qui invoque Virāj, à laquelle est dédiée l'hymne : les Asuras l'invoquent comme *māyā-*, le pouvoir magique, les Pères comme Offrande (*svadhā-*), les hommes comme 'riche de nourriture' (*irāvatī-*), les Sept Ṛṣis comme 'accompagnée du *brahman*' (*brahmaṇvatī-*), les Dieux comme Vigueur (*ūrjā-*). Celle-ci est la st. 25, relative aux Sept Ṛṣis :

*sod akrāmat sā saptaṛṣīn āgacchat tām saptaṛṣaya upāhvayanta brah
maṇvaty ehīti /
tasyāḥ somo rājā vatsa āsīc chandah pātram /
tām bṛhaspatir āṅgirasas 'dhok tām brahma ca tapaś cādhok /
tad brahma ca tapaś ca saptaṛṣaya upa jīvanti brahmavarcasy upajīv
anīyo bhavati
ya evaṃ veda*

« Elle se leva, elle alla chez les Sept Ṛṣis. Les Sept Ṛṣis l'appelèrent : 'ô (tu qui es) accompagnée du *brahman*, viens !' Son veau fut le Roi Soma, le mètre son récipient (pour le lait), Bṛhaspati Āṅgirasas la trayait, il en tira le *brahman* et l'ascèse ; depuis lors les Sept Ṛṣis sont

soutenus par le *brahman* et par l'ascèse. Il devient doué de la gloire du *brahman*, apte à sustenter, celui qui ainsi sait. »

Virāj rejoint les Sept Ṛṣis, qui l'appellent en conformité avec leur intérêt pour le *brāhman*-, le pouvoir spirituel, ou la prière douée de ce pouvoir. Donc, elle est appelée *brahmaṇvatī*-, et elle donne le *brāhman*- et le *tāpas*-, deux éléments qui sont regardés comme la nourriture, les moyens de subsistance des Sept Ṛṣis. Le choix de mentionner les Sept Ṛṣis au lieu des Ṛṣis en général, est dû sans doute au temps primordial de l'action de Virāj, le temps des sept premiers Ṛṣis. Les autres éléments rattachés à eux sont le dieu Soma, la boisson sacrée qui est inséparable de la figure du *ṛṣi*-, le mètre (la poésie védique : *chāndas*-), et le dieu Bṛhaspati, le dieu-prêtre, le dieu de la Parole liturgique.

En revenant à l'hymne VIII.9, dans la st. 25 nous trouvons l'*ekaṛṣi*- :

ko nu gauḥ ka ekaṛṣiḥ kim u dhāma āśiṣaḥ /
yakṣaṃ pṛthivyām ekavṛd ekaṛtuḥ katamo nu saḥ

« Qui est le Bœuf ? Qui est l'Unique Ṛṣi ? Quoi sont le *dhāman*⁶³ et les prières ? (Qui est) sur la Terre l'unique *yakṣa* ? Quelle est la Saison unique ? »

⁶³ Le terme *dhāman*- n'est pas apte à la traduction, comme observe J. Gonda dans *The meaning of the sanskrit term dhāman*- : il indique un lieu de manifestation d'une puissance divine, donc p. ex. le lieu du sacrifice, ou la Loi divine.

Le terme *ekaṛṣi-* est un composé que n'apparaît pas dans le Ṛgveda, mais seulement trois fois dans l'Atharvaveda et puis dans les Upaniṣad⁶⁴. C'est un mot à caractère métaphysique, qui indique le premier Sage, une Intelligence universelle : le choix du mot *ṛṣi-* pour indiquer cette entité montre le respect pour la figure du Ṛṣi (du reste, les dieux sont souvent appelés *ṛṣi-*) et sa potentialité sémantique, qui va au de là du rôle sacerdotal pour indiquer un être suprême. Un précédent de ce mot peut être vu dans ṚV. X.82.2, où il est dit « au delà des Sept Ṛṣis est l'Un, (les sages) ont dit » (*saptaṛṣīn parā ekām āhuh*), pour indiquer le Principe universel qui demeure au delà de la voûte céleste ; selon toute probabilité, le terme surgit de l'opposition avec les Sept Ṛṣis, et, suivant PrāṇUp. II.1, le Soleil est l'Unique Ṛṣi⁶⁵, manifestation visible du Principe.

Dans la dernière strophe de l'hymne, il y a la réponse (peut-être donné par Kaśyapa) :

*eko gaur eka ekaṛṣir ekam dhāmaikadhāśiṣaḥ /
yakṣam prthivyām ekavṛd ekartur nāti ricyate*

⁶⁴ Je suis l'index de l'Upaniṣatsaṃgraha de Jagadīśa Śāstri, selon lequel *ekaṛṣi-* apparaît seulement une fois dans la Praśna Upaniṣad (II.11) et deux fois dans la Prāṇāgnihotra Upaniṣad (I.6 ; II.1) : on peut remarquer que les deux Upaniṣad appartiennent à l'Atharvaveda.

Dans la forme *ekaṛṣi-*, il est le nom d'un des sages qui reçoivent et transmettent la doctrine secrète dans BṛĀrUp. II.6 et IV.6, et il est aussi un appellatif de Puṣan dans le fameux hymne qui se trouve soit dans BṛĀrUp. V.15, soit dans ÍśaUp. I.16. Ces deux textes appartiennent au Yajurveda blanc.

⁶⁵ Cft. aussi l'hymne upaniṣadique à Pūṣan (v. n. précédente), divinité solaire, où on l'appelle soit *ekaṛṣe*, soit *sūrya*.

« Un est le Bœuf, un l'Unique Ṛṣi, un est le *dhāman*, uniques sont les prières. Le *yakṣa* sur la Terre est unique, la Saison unique n'est pas dépassée. »

Cette strophe insiste sur l'unité comme aboutissement final de l'hymne sapientiel, une sorte de *reductio ad unum* des tous les groupements numériques avec lesquels les énigmes de cette composition ont joué. L'*ekaṛṣi*- apparaît donc comme l' 'unification' des sept Ṛṣis mentionnés auparavant, comme le modèle primordial qu'ils présupposent.

L'autre attestation d' *ekaṛṣi*- dans l'Atharvaveda est dans X.7.14 :

yatra ṛṣayaḥ prathamajā ṛcaḥ sāma yajur mahī /
ekaṛṣir yasminn ārpitaḥ skambhaṃ taṃ brūhi katamaḥ svid eva saḥ

« Quel est donc, dis(-moi), ce Pilier, dans lequel les Ṛṣis nés les premiers, les Ṛk, le Sāman, le Yajur, la Grande⁶⁶, l'Unique Ṛṣi, sont établis ? »

L'hymne X.7 traite entièrement de *skambhá*-, le Pilier ou Soutien cosmique, l'*axis mundi*, qui, d'après la st. 13, contient les 33 dieux, et qui comprend, d'après la st. 15, l'immortalité et la mort, comme la Vache de AV. X.10.26. Ici, il est la base des premiers Ṛṣis (*prathamajāḥ* peut être vu comme équivalent au plus commun

⁶⁶ Le terme *mahī*- normalement indique la Terre, mais dans les hymnes Aprī du Rgveda elle est associée avec Ilā et Sarasvatī, et reçoit aussi les noms de *bhārati*- et *hotrā*- : elle est donc une déesse de l'offrande. Peut-être dans ce contexte d'éléments rituels (*ṛcaḥ sāma yajur*) s'agit-il de la même déesse. D'après certaines savants indiens (p. ex. Jaidev Vidyalankar) cet adjectif fait allusion à l'Atharvaveda, après la mention des autres trois Védas.

*pūrve*⁶⁷), des Védas et de l'Unique Ṛṣi. Cela signifie que les premiers Ṛṣis ont une relation directe avec le Principe universel, et de même les strophes et les hymnes védiques qu'ils ont révélés : on trouve ici une des plus anciennes expressions⁶⁸ de l'interprétation métaphysique des Védas, qui aboutira dans la vision de la Mīmāṃsa, d'après laquelle le Véda est une Vérité éternelle, et du Vedānta, qui le regarde comme une expression, parallèle à l'Univers sensible, du Brahman.

On peut voir aussi dans cette strophe une référence cosmologique : les Ṛṣis 'nés premiers' peuvent être les Sept Ṛṣis de la constellation de l'Ourse, placée au pôle céleste, donc où passe le Pilier cosmique, et si l'Unique Ṛṣi est le Soleil, son rapport (ou identification) avec l'*axis mundi* est fondamental.⁶⁹

En conclusion, la figure du Ṛṣi qui émerge de cette analyse, le plus possible exhaustive, des attestations originales du terme *ṛṣi-* dans

⁶⁷ Dans le Ṛgveda, on ne trouve pas l'épithète *prathamajā-* avec *ṛṣi-*, mais il est souvent associé à Agni. Dans l'Atharvaveda, à l'exception de ce passage et de XX.90.1 (qui répète ṚV. VI.73.1), nous trouvons invariablement *prathamajā ṛtasya* 'premier né du Rta', référé deux fois à Prajāpati (IV.35.1 ; XII.1.61) et une fois à Viśvakarman (VI.122.1), donc aux divinités démiurgiques ; deux fois il est référé aux éléments cosmiques (*bhūta-* : VIII.9.16 et 21), et dans un cas (V.17.1), où l'épithète n'est pas référé à un substantif, il s'agit probablement d'Agni. Avec *ṛṣi-* est présent au contraire dans le Yajurveda (VS. XV.10-14), aussi dans la forme *ṛṣayo prathamajā purāṇāḥ* (VS. XVIII.52 et 58).

Nous pouvons conclure que l'usage de l'épithète *prathamajā-* souligne la nature primordiale des anciens Ṛṣis, d'un niveau similaire à celui de Prajāpati, d'Agni ou des premiers éléments cosmiques : ils participent de l'Origine qui est toujours fondamentale pour une culture du type archaïque.

⁶⁸ Un autre exemple ancien est dans ṚV. X.90.9, où les Védas naissent du sacrifice du Puruṣa.

⁶⁹ V. Ogibenin 1973, d'après lequel le Soleil est un des éléments qui mettent en relation la Terre et le Ciel, identifié au Pilier du Ciel (*divā skambhāḥ*).

l'Atharvaveda, est pour bonne part semblable à celle du Ṛgveda, avec les quatre points indiqués dans l'introduction : le lien avec le rite sacrificiel, avec la Parole sacrée, la voyance et sagesse (mais il n'y a pas de références explicites à l'inspiration, qui du reste est très liée au *soma*, élément essentiellement étranger aux rites atharvaniques), et la pratique du *tápas*- (tandis que le Ṛta semble plutôt oublié : seulement dans AV. XVI.8.12, entre les passages que nous avons analysés, il y a la mention de ce concept, et non en relation directe avec la figure du Ṛṣi). Comme dans le Ṛgveda, les anciens Ṛṣis sont les paradigmes de l'action rituelle, et très fréquent est la mention des Sept Ṛṣis.

Ce qui apparaît nouveau ou différent est l'accentuation de la fonction créatrice, avec l'épithète *bhūtakṛta*-, ou bien la vision des Ṛṣis comme une catégorie d'êtres distinguée des humains, et presque totalement identifiée avec les ancêtres, ou mieux les souches, et non avec des personnes vivantes ; ou encore leur association avec les dieux entre les entités invoquées, leur rapport avec le pouvoir royal, et avec les objets doués de pouvoir magique. On peut observer qu'il n'y a plus d'allusions à la création poétique, si importante dans le Ṛgveda, et que le Ṛṣi, plus que poète sacré, est un magicien ou chaman puissant, qui vainc les démons, le venin et la mort, ou un prêtre qui a créé le feu sacrificiel et les objets rituels.

Originale est aussi l'association au *prāṇa*-, qui nous retrouverons, systématisée, dans le Yajurveda, et le concept de *ekaṛṣi*- 'l'unique Ṛṣi', qui introduit la figure du Ṛṣi dans les spéculations métaphysiques de tendance moniste.

De toute façon, cette figure maintient une place centrale dans la vision du monde de l'Atharvaveda, la place des ancêtres mythiques des lignées brahmaniques, exaltés au rang de démiurges et doués de qualités supérieures de caractère brahmanique (*tápas-*, *satyá-*, *śraddhā-*) et du pouvoir spirituel qui en résulte. Ils sont les fondateurs (des rites, de la culture védique) et les protecteurs (de leurs descendants, qui reçoivent un spécial prestige de cette ascendance), établis dans le Ciel après leur mort (un cas particulier est celui des Sept Ṛṣis qui constituent la constellation de la Grande Ourse et qui gardent ainsi le monde entier), le Ciel auquel aspirent les prêtres et les *yajamāna-* laïcs. Ils apparaissent, en outre, comme une catégorie intermédiaire entre les hommes et les Dieux, comme un élément constitutif de l'Ordre cosmique, tant que, comme nous avons vu dans AV. X.7.14, ils sont inscrits dans le Pilier universel, l'*axis mundi*.

Giacomo Benedetti

Università di Pisa

Dipartimento di linguistica

e-mail : giacomobenedetti@hotmail.com

Le présent article est tiré du mémoire pour le DEA « Histoire et Civilisations » de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

BIBLIOGRAPHIE

Textes védiques et traductions

GELDNER, K.F. (1951) *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, 3 voll., Cambridge (Mass.); IV *Index* de J. Nobel (1957).

GRIFFITH R.T.H. (1962) *Hymns of the Atharvaveda translated with a popular commentary*, Varanasi (première édition 1912).

ORLANDI, C., SANI, S. (1992) *Atharvaveda. Inni magici*, Torino : UTET.

RENOU, L. (1956) *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris.

SHASTRY, J. (1970) *Upaniṣatsaṃgraha*, Varanasi.

VISHVA BANDHU (1960-1964) *Atharvaveda (Śaunaka) with the Pada-pāṭha and Sayana's commentary*, Hoshiarpur.

Dictionnaires

MAYRHOFER, M. (1956-1980) *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 1-4. Heidelberg.

MAYRHOFER, M. (1986-1996) *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.

M. MONIER-WILLIAMS (1899) *A Sanskrit-English Dictionary*, new edition, Oxford.

J. POKORNY (1959-1969) *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern : Francke.

Essais

DUMÉZIL, G. (1958) *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles : Latomus.

ELIADE, M. (1960) *Myths, Dreams and Mysteries*, New York.

ELIADE, M. (1988) *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma : Mediterranee.

34

ELIZARENKOVA, T. (1995) *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, New York.

GONDA, J. (1967) *The Meaning of the sanskrit term dhāman-*, Amsterdam.

GONDA, J. (1963) *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague : Mouton & co.

OGIBENIN (OGUIBÉNINE), B. (1988) *Structure d'un mythe védique, le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda*, The Hague ; Paris : Mouton & co.

RENOU, R., FILLIOZAT, J. (1947) *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes*, vol. I, Paris.

VARENNE, J. (1982) *Cosmogonies védiques*, Paris.